هو المستعان

# القول النصيح

فيما يتعلق

## بمقاصد تراجم الصحيح

الجلد الاول

للعلامه الاستاذ فخر المحدثين

مولانا السيد فخر الدين احمد شيخ الحديث

فی دار العلوم الديوبنديه

مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ○

الحمد لله الذی وفقنا لنشر مؤلف لطیفٍ محتوٍ علی
فوائد جمة تتعلق بتراجم الابواب ومعانیها وکشف وجوہ المطابقة
بین الاحادیث وتراجمها علی احسن وجه واتم تقریر وسمیناه

# بالقول الفصیح

فیما یتعلق

# بمقاصد تراجم الصحیح

المجلد الاول

للعلامة الاستاذ الفاضل اللوذعی فخر المحدثین مولانا السید فخر الدین احمد
شیخ الحدیث فی دار العلوم الدیوبندیه
قام لنشره انجال المؤلف
الطبیب السید معین الدین والمولوی السید اختر اسلام المدرس
فی الجامعة القاسمیة مرادآباد



قیمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہست کلید درِ گنج حکیم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ

امابعد ایک عرصہ کی بات ہے، ایک دن بخاری شریف کا درس دیتے ہوئے یک بیک یہ خیال پیدا ہوا کہ تراجم بخاری کے سلسلہ میں اگرچہ بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور لکھا جا رہا ہے مگر تاہنوز یہ قرض اُمت کے ذمہ باقی ہی چلا آرہا ہے یوں تو سخاوی نے اپنے اُستاد علامہ ابن حجرؒ کے متعلق یہ فرما دیا کہ ہمارے اُستاد نے یہ قرضہ اُتار دیا۔ مگر جاننے والے یہ جانتے ہیں کہ یہ بڑی حد تک خوش فہمی پر مبنی ہے یہ ضرور ہے کہ علامہ موصوف نے اپنے سے پیش رو اکابرین کے اقوال جمع کر دیے ہیں اور کہیں ان سے اختلاف کرتے ہوئے اپنے خیالات کا بھی اظہار فرمایا ہے۔ اور جہاں تک علامہ موصوف کے وسعت نظر دقت فہم اور خداداد ذہنی صلاحیتوں کا تعلق ہے اس میں موصوف نے کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں فرمایا، مگر پھر بھی کتاب کے بہت سے تراجم تشنۂ تحقیق رہ گئے اور تحقیق شدہ تراجم کے متعلق بھی یہ کہنا دشوار ہے کہ بس یہ آخری بات ہے، نہ اس کو بدلا جا سکتا ہے اور نہ اس پر اضافہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ بعد کے آنے والوں نے اختلاف بھی کیا اور اضافے بھی ہوئے۔

اس آخری دور میں بسلسلہ تراجم اکابرین دیوبند قدس اللہ اسرارہم کی بیش بہا زریں تحقیقات جو عموماً درس کے موقعہ پر ارشاد فرمائی جاتی تھیں اور جن کو طلبہ اپنی یادداشت کے مطابق قلمبند بھی کر لیتے تھے اس کے دیکھنے اور سننے سے تو کم ترک الاول للآخر کا وہ صحیح منظر سامنے آجاتا ہے جسے دیکھ کر بے اختیار زبان پر ان ہٰذا العلمؒ کے الفاظ آجاتے ہیں اور ان اکابر کے کمال علمی کے سامنے مغرور گردنیں تواضع سے جھک جاتی ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ کے تراجم بخاری جن کو حضرت اقدس نے اسارتِ مالٹہ کے زمانے میں شروع فرمایا تھا اور کتاب العلم کے آخری باب "من اجاب السائل باکثر مما سألہ" کے عنوان تک تحریر فرما چکے

ابن حجرؒ

[illegible]

تھے، وہ اگرچہ بتقدیر الٰہی ناتمام رہ گئے مگر اس ناتمامی پر بھی اہل علم کے لیے بدر تمام کا کام دے رہے ہیں، خصوصاً ابواب بخاری کی وہ عجیب وغریب فہرست جو آخر میں ملحق ہے اور پھر ابواب من غیر ترجمۃ میں حضرتؒ کے اشارات بشکل نقاط کہ یہ بجائے خود ایک مکمل تفصیل ہے اصل تراجم کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو اس مختصر تراجم میں من وجہ پوری کتاب کا حل سامنے آجاتا ہے۔ اس کو حضرت رحمہ اللہ کی زندہ کرامت نہ کہا جائے تو اور کیا کہا جائے۔

تراجم کی صحت اور مقبولیت کے متعلق تو صرف اتنی ہی بات کافی ہے کہ یہ حضرتؒ کی تصنیف ہے مزید براں تراجم کا آغاز خود صاحب صحیح کے منامی اشارہ پر ہوا ہے۔ پس ایک طرف حضرت شیخ الہندؒ کا خداداد علمی کمال، پھر مقبولیت عامہ، دوسری طرف صاحب صحیح کا حضرت پر اعتماد اور تحریر تراجم کی خصوصی اجازت یہ دو باتیں ایسی جمع ہوگئیں جس نے تراجم کی صحت اور مقبولیت کو اور چار چاند لگا دیے۔

الحاصل ابتداء میں تو وہ ایک خیال ہی کے درجہ کی چیز تھی جس کا تحقق اپنی بے بضاعتی اور علمی کم مائگی کی بنا پر محال نہیں تو دشوار ضرور تھا، مگر خدا بھلا کرے شارحین بخاری کا ان کے مختلف انداز کو دیکھ کر ہمت بندھ گئی کہ جس طرح ان حضرات نے تراجم کے سلسلہ میں اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے، یہ احقر بھی بتوفیق ایزدی حضرات اساتذہ کرام کی دعاؤں کی برکت سے اپنے پراگندہ خیالات کو پیش کردے۔ کیا عجب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ محض اپنے فضل سے اس نالائق کو بھی بزمرۂ خادمانِ صحیح شمار فرمالے، اور اس حیلہ سے اپنا بھی بیڑہ پار ہو جائے وما ذالك على الله بعزيز

اس سلسلہ میں احقر کے سامنے تین اہم مقصد تھے، صحیح بخاری کے کتب و ابواب کی ترتیب کا مسئلہ، سو بحمداللہ اپنی ہیچمدانی اور بے بضاعتی کے باوجود اس میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوئی یہ سب کچھ حضرات اکابر کی جوتیوں کا صدقہ ہے، ورنہ کہاں یہ ناچیز اور کہاں یہ اہم مقصد۔ چہ نسبت خاک را با عالم پاک!

اس وقت بطور تحدیث بالنعمۃ اس حقیقت کا اظہار کر رہا ہوں کہ اس کی ترتیب اور تدوین میں

انساب اور وقائع کو چھوڑ کر باستثنا چند ضروری مقامات کے حق تعالیٰ نے اس ناچیز کو شراح بخاری کی منت کشی سے محفوظ رکھا۔ والحمد للہ علیٰ ذٰلک۔

القول الفصیح بنضد ابواب الصحیح عرصہ ہوا مطبوع ہو چکی ہے، علما اور طلبہ کے ہاتھوں میں موجود ہے۔ اس سے احقر کے بیان کی تصدیق فرمالیں۔ احقر کو اعتراف ہے کہ اس میں طباعت اور کتابت کی بہت سی غلطیاں ہیں، اور اس پر اس ناچیز کی نااہلی مستزاد ہے۔ پھر بھی کتاب بحیثیت مجموعی بہت سی خوبیوں کی حامل ہے وذٰلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

دوسرا اہم مقصد تراجم ابواب کا معاملہ ہے یہی وہ مقصد ہے جس میں حضرات شارحین بخاری نے بڑھ چڑھ کر اپنے کمالات کے جوہر دکھائے ہیں اور اس میں ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت کا عمل رہا ہے اس سلسلہ میں یہ گزارش ہے کہ اس کا آغاز تو القول الفصیح کے زمانۂ تالیف میں ہو چکا تھا، مگر مختلف عوائق وعوارض کی بنا پر یہ کام عرصہ تک ملتوی رہا۔ بالآخر وقت آیا کہ اب اس سلسلہ کو قائم کیا جائے تو اس بنا پر کہ کتاب الوحی، کتاب الایمان، اور کتاب العلم کے تراجم تو خود حضرت الاستاذ شیخ الہند قدس سرہ العزیز کے قلم جواہر رقم کے نوشتہ موجود ہیں کتاب الطہارۃ سے شروع کیا۔ ابتداء میں یہ تراجم عربی میں لکھنے شروع کیے تھے اور ابواب جمعہ تک لکھ چکا تھا کہ بعض مخلصین نے باصرار اردو زبان کے تراجم پر زور دیا کہ موجودہ علمی کساد بازاری میں اردو زبان کا فائدہ زیادہ نظر آتا ہے۔ نیز حضرت رحمہ اللہ نے بھی تراجم کے لیے اسی زبان کو اختیار فرمایا تھا تو اس توافق میں اردو زبان کی خدمت کے علاوہ برکت کی توقع بھی غالب ہے۔ لہٰذا از سر نو اردو زبان میں تراجم لکھنے شروع کیے اور خداوند کریم کی توفیق کے ساتھ عبادات کے تراجم سے فراغت حاصل ہو گئی۔ سابق میں معروض ہو چکا ہے کہ احقر نے تراجم کا آغاز کتاب الطہارۃ سے کیا ہے۔ اس سے قبل کے تراجم چھوڑ دیے گئے ہیں آج تقریباً گیارہ سال ہوتے ہیں کہ اس کے اکثر حصہ کی کتابت بھی ہو چکی ہے۔ یہ کتابت ۲۰ × ۲۲ کی تقطیع پر ہوئی تھی بعد میں معلوم ہوا کہ اس سائز کا کاغذ بازار میں دستیاب نہیں۔ پھر انقلاب کی ہوش ربا آندھی چل پڑی اور سارے ہی کام تتر بتر ہو کر رہ گئے، اور وہ کاپیاں بھی بیکار ہو گئیں۔

اب نہ تو ہمت ہی ہے اور نہ وہ ولولہ ہی باقی ہے۔ اشیاء کی گرانی کا وہ عالم ہے کہ خدا کی پناہ، حوادث کی یہ کثرت ہے کہ الاماں الحفیظ۔ انسان کیا کرے اور کیا نہ کرے۔ گرانی کے باعث طباعت کا خیال تو دماغ سے نکل چکا تھا، اب تو صرف اپنی یادداشت کا معاملہ رہ گیا تھا لہٰذا خیال پیدا ہوا کہ ابتداءِ کتاب کا وہ حصہ جو خاص مصالح کی بنا پر چھوڑ دیا گیا تھا اس کی تکمیل بھی بزبان عربی کرلی جائے۔ چنانچہ تقریباً آٹھ نو سال کا عرصہ ہوتا ہے کہ اس کو پورا کر دیا گیا۔

عربی تراجم میں تراجم کے ساتھ ساتھ مذاہب سے بھی بحث کی گئی ہے یہی وہ تیسرا اہم مقصد تھا، یعنی بسلسلہ مذاہب ہر باب میں بخاری کے مذہب کا تعین کیا جائے حضرات شراح نے اس سلسلہ میں بھی کافی اختلاف کیا ہے اور ہر اہل مذہب نے بخاری کے تراجم میں اپنے اپنے خیالات داخل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ نہایت غلط اور گمراہ کن اصول ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ امام بخاری نہ ظاہری ہیں اور نہ پورے طور پر ائمہ متبوعین میں سے کسی ایک کے ساتھ متفق۔ ان کا اپنا مسلک جداگانہ ہے۔ یہ محدثین کی جماعت میں عظیم المرتبت فقیہ شمار کیے گئے ہیں۔ ان کا فقہ دیکھنا ہو تو تراجم صحیح کا پورے غور کے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے جہاں تک ہمارا علم ہے امام نے اپنے فقہیات کے سلسلہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی صحیح بخاری کے تراجم دیکھنے سے مذکورہ بالا امور کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔ یہ مقولہ کہ فقہ بخاری فی تراجمہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے۔ درحقیقت یہ تراجم ہی حضرت مصنف رحؒ کے رجحانات کی صحیح عکاسی کر سکتے ہیں۔

الغرض وہ تیسرا اہم مقصد عربی تراجم میں دوسرے اہم مقصد کے ساتھ ساتھ چل رہا تھا۔ ارادہ یہ تھا کہ تکمیل کے بعد یہ دونوں حصے الگ الگ کر کے شائع کر دیے جائیں گے۔ اسی خیال پر ہر حصہ کا نام بھی الگ الگ تجویز کر لیا تھا چنانچہ "القول الفصیح" کے آخر میں "القول النصیح فی تراجم الصحیح" کا اعلان بھی ہو چکا ہے اور اندرون کتاب بھی کہیں کہیں اس کا حوالہ مذکور ہے۔

خیر بات دور جا پڑی کچھ عرصہ سے برخورداران مولوی سید اختر اسلام سلمہٗ (جو ایک عرصہ سے قاسم العلوم شاہی مسجد مراد آباد میں تدریس کی خدمت انجام دے رہے ہیں) اور مولوی حکیم معین الدین سلمہٗ

(جو ایک مدت سے بحیثیت انچارج یونانی ڈسپنسری راجستھان میں طبی خدمات میں مشغول ہیں) کا اصرار تھا کہ یہ کتاب ضرور شائع ہونی چاہیے۔ اور اس کی بہتر اور آسان شکل یہ ہو سکتی ہے کہ کتاب کے مختلف حصے کر کے پہلے ایک حصہ کی اشاعت کی جائے، اسی قسم کا مشورہ اور بھی بعض احباب نے دیا۔ پھر خود میں نے بھی سوچا کہ اس طرح کتاب کی اشاعت میں سراسر فائدہ ہی فائدہ ہے۔ دنیوی فائدہ تو ظاہر ہے کہ ایک ذریعہ ہے بقاء ذکر کا اور آخرت کا مدار تو اخلاص عمل پر ہے۔ سو ہم جیسوں کے پاس اخلاص کہاں جو اشاعت میں اجر کی امید ہو۔ البتہ ایک طرح سے بحق آخرت بھی فائدہ کی توقع ہو سکتی ہے کہ شاید کوئی صاحب خیر کتاب کے کسی کلمہ کو پسند فرما کر احقر کے لیے دعاء خیر فرمادیں اور خداوند کریم ان کی دعاء قبول فرمالے اور اپنا کام بن جائے۔

بہر حال اب تو یہ ارادہ کر لیا ہے کہ کچھ ہی ہو کتاب کا ایک حصہ شائع کر دیا جائے یہ حصہ "کتاب العلم" سے شروع ہو کر "کتاب الغسل" پر ختم ہوگا۔ کتاب العلم کا حصہ تو عربی میں ہوگا اور "کتاب الطہارۃ" سے کتاب الصلوٰۃ تک کا حصہ اُردو میں ہوگا۔ کتاب العلم سے قبل کے اجزاء نامعلوم طریق پر ضائع ہو گئے، جو منتشر اوراق ہاتھ لگے وہ اول تو نا تمام تھے پھر غیر مرتب لہذا سردست اس کی اشاعت ملتوی کر دی گئی۔ اگر کسی وقت توفیق نے مساعدت کی اور اس کا اتمام ہو سکا تو آئندہ اشاعت میں دیکھا جائیگا۔ خداوند کریم سے دعاء ہے کہ اس کتاب کو شرفِ قبولیت بخشے اور طالبان علم کے لیے اس کو نافع بنادے۔ ذالك المرجوا من الله والله على كل شيء قدير۔

# كتاب العلم

بسم الله الرحمٰن الرحيم باب فضل العلم وقول الله تعالیٰ يرفع الله الذين آمنوا منكم و
الذين اوتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير وقوله رب زدنی علما. هكذا فی رواية
الاصيلی وكريمة وليس فی رواية المستملی لفظ باب قال العلامة السندی هو بالرفع
وهو المضبوط فی الاصول كما ذكره الشيخ ابن حجر والتقدير وفيه ای فی بيان الفضل
قول الله او يدل عليه قول الله والقرينة على الحذف ظهور ان الآية من ادلة الفضل
والدليل يدل على المطلوب ويكون فی بيانه فضل قول من قال (يعنی العلامة العينی)
لا يصح الرفع لا على الفاعلية وهو ظاهر ولا على الابتداء لعدم الخبر وتقدير الخبر يحتاج
الی قرينة فتامل انتهی قلت وبهذا تبين ان هذه الترجمة ان كانت ثابتة ههنا فهی
مثبتة ايضا بالنصين البتة من غير حاجة الی ذكر حديث يدل على فضل العلم او
قول عالم يستند به والاعتذار بانه لم يجد حديثا على شرطه يدل على فضل العلم او
لم يتيسر له الحاق الحديث بالترجمة مما لا يرضاه المؤلف فقد اخرج فی ابواب العلم
احاديث كثيرة دالة على فضل العلم وهذا دابه فی الصحيح وعن ذلك من تفننه بامثال
ذالك امتاز كتابه الصحيح على سائر كتبه وظهر فضل كتابه على كتب سائر المحدثين و
هذا على رواية الاصيلی وكريمة وغيرهما واما على رواية من لم يذكر هذا الباب ههنا
فالامر اظهر وقد جرت عادة البخاری فی صحيحه انه اذا وضع كتابا جديدا صدره بالآية
المناسبة للكتاب فيجعلها اصلا فی الباب ثم يذكر احاديث بابا بابا كانها من فروع ذالك
الآية وتفصيلات لاجمالها وبذالك يظهر ربط الاحاديث بالقرآن ويرجع الامر كله
الی الوحی ولا يخفی انه مسلك دقيق وسبيل معجب انيق. انظر فی الآيتين كيف

تدلان على فضل العلم ای فضل والاولی منهما تدل علی ترتیب بین العلم والایمان حیث
ذکر العلم تلو الایمان وفیہ تلمیح بدیع الی اختیارہ فی الصحیح من وضع کتاب العلم عقیب
کتاب الایمان مقارناً لہ من غیر فصل ۔ وتلویح الی ان العلم الذی نحن بصددہ ھو العلم
الایمانی وھو علم الشرائع والاحکام والعلم باللہ وصفاتہ وما یجب لہ من القیام بامرہ و
تنزیھہ عن النقائص وھذا ھو العلم فی نظر الشارع وبہ یرتفع درجات العلماء اما فی
الدنیا فبحسن الصیت وبقاء جمیل الذکر واما فی الاخرۃ فبعلو المنزلۃ فی الجنۃ وکل
ذالک منوط بحسن النیۃ واخلاص العمل نبّہ علیہ بقولہ واللہ بما تعلمون خبیر و
لیس فی قولہ اوتوا العلم غنیً عن الطلب ولکن من جد فی طلب العلم ثم رُزق علماً
فھو فضل اللہ یؤتیہ من یشاء فعلیہ ان یشکر فضلہ فی کل حال ویختار طریق الانابۃ
الی اللہ حتی یفوز بالمرام فان اللہ یرفع بالعلم اقواماً ویضع بہ اٰخرین فالعلم عز
شامخ ولہ مکانۃ عند اللہ عظیمۃ حیث انہ امر نبیہ مع کونہ اعلم الخلائق ان یستزید
ربہ فی العلم ولم یامرہ لطلب الازدیاد من شیئ فلا بد لہ من طلب صادق ولا بد لہ
من تحمل المشاق فی سبیلہ ومن اعظم المشاق ترک ھواہ واتباع الشیخ فیما یھواہ
وان یستحلو مرارۃ الاستاذ وان یعظم شیخہ غایۃ التعظیم حاضراً وغائباً قلباً وقالباً
قولاً وفعلاً وھذا امر عسیر فی غایۃ العسر کیف لا وان الانسان مجبول علی اختیار الترفع
والتعلی علی الخیر ولا یرضی لنفسہ بالدون والحطیطۃ الا من رزقہ اللہ عقلاً سلیماً
وفھماً ثاقباً واعطاہ نوراً من عندہ بہ یری الحق حقاً والباطل باطلاً یری فی
طلب العلم نفعاً عظیماً فیقوم الی طلبہ مشمراً عن ساق الجد راضیاً بکل نحو من انحاء
التعب والمشاق باغیاً لمرضات اللہ ورسولہ فیسھل علیہ الطلب ویھون علی نفسہ
التعب ولما بدء المصنف بباب فضل العلم بین فیہ ان لاھل العلم درجات عند
اللہ لا یعلم عددھا الا اللہ مجیئ بالجمع السالم والتنوین لانھا درجات عظیمۃ کثیرۃ و

فی ذکر الاٰتیین تشویق الی طلب العلم و تشجیع لطالبیہ علی تحمل المشاق والمکابد
کیلا یقعد عن الطلب نظرًا الی شدائدہ وآفاتہ وقد قیل لکل شیءٍ آفۃ وللعلم آفات و
وستقف علی نظائرہ فی ابواب الطہارۃ وابواب الصلوۃ والزکوٰۃ وغیر ذالک وبما
تلونا علیک ظہر ان الفضل ھٰھنا بمعنی الفضیلۃ فی العلم والمزید فیہ فاذا کان
الامر کذالک تحقق لدیک ان الزیادۃ فی العلم مطلوبٌ وطلب الزیادۃ محمودٌ وایاہ عنی
بقولہ باب فضل العلم عقیب باب رفع العلم وظہور الجہل فلا تکرار وھٰذا ھو
الاصوب فی دفع التکرار واحسن وقد ارتضاہ شیخنا شیخ الہند فی تراجمہ والعجب
من العلامۃ انہ حمل ھٰھنا علی العالم فجعل الباب لفضل العالم وما سیاتی بعدہ
حملہ علی فضل العلم نفسہ فرارًا من التکرار وظن ان الاٰیتین اقرب دلالۃ علی فضل
العالم دون فضل العلم نفسہ وادعی بانہ لو لم یکن المراد من ھٰذا الباب فضیلۃ
العلماء لا یطابق ذکر الاٰیتین الترجمۃ. وکل ذالک لا یخلو عن وھن ثم ھو تکلف
مستغن عنہ وای خلل فی انطباق الاٰیتین بالترجمۃ اولیس الامر ان فضل العلماء
بفضل العلم ولو لم یکن للعلم فضل فمن این جاء ذالک الفضل فی العلماء ثم
لا ادری ما یقول فی الاٰیۃ الثانیۃ وھو نص فی فضل العلم مع ان وضع ھٰذا الباب
ھٰھنا تلو کتاب العلم قرینۃ واضحۃ علی ان العلم ھٰھنا ھو العلم المعنون بکتاب العلم
سابقا لا غیر. ثم لا یخفی ان التصرف فی لفظ الفضل اقرب من التصرف فی لفظ
العلم والفضل قد یطلق ویراد بہ الزائد الفاضل عن الحاجۃ کما یطلق ویراد بہ
ما ھو افضل من غیرہ وھذا بحمد اللہ واضح لا سترۃ فیہ.

ثم للعلم اٰدابٌ یجب رعایتہا علی کل عالم ومتعلم فمنہا ما یتعلق بشان العلم ومنہا ما
یتعلق بطریق التعلیم ومنہا ما یتعلق بالمتعلمین ومنہا ما یتعلق بالمعلمین فجزی اللہ البخاری
عنا وعن سائر المسلمین حیث استوعب ذالک کلہا ولم یترک منہا شیئًا یحتاج الیہ فی

الباب وستطلع على ذالك فى الابواب الآتية ثم لا مناص لمن يطلب العلم من ان يحضر مجالس العلماء فيستاذن منهم فى الدخول ويبوح بمقصده انه يريد العلم وعليه ان ينتظر فراغهم اذا كانوا مشغولين بالدرس مثلا اوغير ذالك من المهمات فما حكم

من سئل علما وهو مشتغل فى حديثه فاتم الحديث ثم اجاب السائل اخرج فيه حديث الاعرابى وسواله متى الساعة والنبى صلى الله فى مجلس يحدث القوم فمضى رسول الله صلعم يحدث حتى اذا قضى حديثه قال اين اراه السائل عن الساعة ثم اجاب ودل الحديث على بعض اداب العالم والمتعلم فمن الاول رفق العالم بالمتعلم وان جفا فى سواله او جهل لانه عليه السلام لم يوبخه على سواله قبل اكمال حديثه ومن الثانى ان لا يسئل المتعلم العالم مادام مشتغلا بحديث اوغيره لان من حق القوم الذين بدأ بحديثهم ان لا يقطعه عنهم حتى يتمه ومنه العناية بجواب سوال السائل ولو لم يكن السوال متعينا والجواب ويوخذ منه اخذ الدروس على السبق قال شيخ مشائخنا الشاه ولى الله قدّ فى تراجمه غرض الامام من عقد الباب على ما استفدنا من شيخنا دام ظله ان تاخير جواب السائل لاتمام الحديث ليس من باب كتمان العلم فانه غير داخل تحت قوله عليه السلام من كتم العلم الجم بلجام من النار بل الكتمان عدم الاجابة مطلقا او تاخيرها بشرط فوات وقتها يعنى تاخير جواب السائل لشغل ليس من الكتمان فى شئ ولا يتعلق به ذم البتة انما الذم على من لا يريد الجواب بعد الفراغ ايضا اما لكبر فى العالم او بخل منعه عن الجواب افلا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم اخر الجواب عن وقت السوال الشغل كان به. وافاد شيخنا العلامه شيخ الهند قدّ اراد المص بالترجمة انه لا يجب الجواب على فور مستمتلة بل له ان يفرغ عن الضروريات اللاحقة ثم يجيب السائل بالاطمينان على انه قد ورد النهى عن قطع الحديث على اهل المجلس كما فى الصحيح عن ابن عباسؓ

وتختلف فى التعبير فالترجمة تعم الاربعة المذكورة وغيرها من طرق التعبير يعنى ان ما اختاره المحدثون ونقلة الآثار من الفاظ مخصوصة وكلمات متمائزة عند نقل الاحاديث والآثار كلها ثابتة صحيحة وليس مما اخترعها المحدثون من انفسهم واصطلحوا عليها ثم لهجوا بها حتى اخذ بعضهم من بعضهم فشت فيما بينهم فشو الامر المستقر من السابقين وذالك لمراعاة امر الدين فان الاسناد من الدين ولولا الاسناد لقال من شاء ما شاء وعلى هذا فالترجمة ثابتة بجميع ما ذكر من غير تكلف غير ان اثر ابن عيينة يفيد هذا الامر مع امر زائد عليه وهو اتحاد الاربعة المذكورة فى العنوان هذا والله اعلم اما التعاليق المذكورة فى الباب فقال الحافظ مراده من هذه التعاليق ان الصحابى قال تارة حدثنا وتارة سمعت فدل على انهم لم يفرقوا بين الصيغ واما احاديث ابن عباس وانس وابى هريرة فى رواية النبى صلى الله عليه وسلم عن ربها فقد وصلها فى كتاب التوحيد واراد بذها بها ههنا التنبيه على العنعنة وان حكمها الوصل عند ثبوت اللقى واشار على ما ذكره ابن رشد الى ان رواية النبى صلى الله عليه وسلم انما هى عن ربه سواء صرح الصحابى بذالك ام لا ويدل له حديث ابن عباس المذكور فانه لم يقل فيه فى بعض المواضع عن ربه.

## باب طرح الامام المسئلة على اصحابه ليختبر ما عندهم من العلم

الترجمة لمشروعية الامتحان دفعا لما يتوهم من قوله عليه السلام انه نهى عن الاغلوطات ان الامتحان لا يجوز فان الامتحان قلما يخلو عن اغلوطة ليختبر به ما عند المتعلمين من العلم وذا لا يكون الا بصعاب المسائل ومادته تدل على ذالك وهى المحنة وقد اشتهر عند الامتحان يكرم الرجل او يهان فنبه البخارى بوضع الترجمة على ان العلم له شان عظيم حتى انه لا يعتبر الا بمستند صحيح معتبرة عند

یعنی ما کان یلهو ویلعب حتی تکون منہ الصخب فان الصخب من اللوازم العادیۃ لمن دخل فی اللھو فاذا انتفی اللھو انتفی الصخب و الذی افادہ شیخنا العلامۃ شیخ الہند قدہ وھو الاصوب ان الجھر المفرط لا یناسب شان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا یلائم شان العلم۔ ولکن علم من حدیث الباب ان رفع الصوت مباح عند الضرورۃ بل ھو مستحسن فیہ نعم ما کان عن تکبر او قلۃ مبالاۃ فھو مذموم البتۃ۔ قلت ولما کان الجھر المفرط مما یستقبح ویذم ویعد ذالک عیبا فی الفاعل سیما فی العالم سیما عند التعلیم والموعظ قال تعالیٰ حکایۃ عن لقمان واغضض من صوتک وکان النبی صلعم رحیما رفیقاً علی اصحابہ وسبق فی الباب المتقدم من رفق العالم علی المتعلم فکان مظنۃ ان یذھب احد الی عدم جوازہ مطلقا مع ان الحاجۃ قد تدعوا الیہ فاثبت المولف ذالک واستدل علیہ بقولہ فنادی باعلی صوتہ ویل للاعقاب مرتین او ثلثا وکان الموضع موضع رافع الصوت لانہ اراد الزجر والتوبیخ علی غفلتھم فی غسل الاعقاب وکانوا بعداء ایضاً فصار الاصل ان العالم اذا رأی من المتعلمین تفریطا فی امر الدین او افراطا فیہ وتجاوزا عن الحد فلہ ان یاخذھم بالشدۃ ویصیح علیھم ویوبخھم حتی یرتفعوا عن ذالک۔ وقد یتخامل ان رفع الصوت عند التعلیم قد یعود علی موضوعہ بالنقض فاحری ان لا یجوز لانہ یورث تشتت البال فی طلبۃ العلم وذالک ان الصیحۃ والجھر المفرط من آثار الغضب قد یحدث ھیبۃ فی القلوب فلا یقدرون علی السوال خوفا من العلم فیقومون عن الدرس شاکین فیہ غیر مطمئنین فیبقی الجھل کما کان وھذا من اعظم النقیصۃ فی التعلیم۔ ثم لا یخفی ان رفع الصوت مطلوب فی مواضع عند الخطبۃ والموعظۃ وعند لقاء العدو ارھابا لھم فکیف الرفع عند التعلیم ومن العجائب ما قیل ان العرب یتمدحون برفع الصوت وعد ذالک من مفاخرھم واللہ اعلم۔

باب قول المحدث حدثنا واخبرنا وانبانا وقال الحميدی کان عند ابن عیینۃ حدثنا واخبرنا وانبانا وسمعت واحدا. واعلم ان انواع التحمل عند القوم ثمانیۃ ذکر البخاری منہا بعضہا واعرض عن البواقی لعدم الاعتداد بہا فذکر منہا قراءۃ الشیخ علی تلامیذہ من حفظہ او کتابہ والقراءۃ علی الشیخ وقد یسمی بالعرض ووضع بابا للمناولۃ والمکاتبۃ فحسب. فاعلم ارشدک اللہ تعالی الی سواء الطریق ان فی القسم الاول منہا جاز ان یقول الراوی فیہ حدثنا واخبرنا وانبانا وسمعت ارفعہا سمعت لانہا نص فی الباب لا یحتمل التاویل ولا یستعمل فی غیر الفاظ الشیخ ثم حدثنا وحدثنی ثم اخبرنا واخبرنی ثم انبانا لک بل قد قیل ان انبانا بعد ما اشتہر فی الاجازۃ مشافہۃ لم یبق علی صرافۃ اللغۃ فلو قیل انبانا فیما سمعہ من لفظ الشیخ لظن السامع ان ہذا لیس من سماعہ فینزل عن درجتہ ویسقطہ بالمرۃ من لا یجوز الاحتجاج بہا نعم لا شک ان انبانا فی اللغۃ کحدثنا واخبرنا والاصل فی ذالک قولہ تعالی یومئذ تحدث اخبارہا. ولا ینبئک مثل خبیر. ثم اختلفوا فی مساواۃ القرأۃ علی الشیخ مع السماع من الشیخ وایہما افضل واقوی فممن سوی بینہما الامام مالک وابن عیینۃ والبخاری والزہری والحسن البصری وابن القطان وکثر من اہل المدینۃ ومکۃ وکوفۃ وممن فضل القرأۃ علی السماع ابن ابی ذئب وحکی ذالک عن مالک وروایۃ عن ابی حنیفۃ فیما قرأ الشیخ عن کتابہ واما اذا قرأ عن حفظہ فقرأتہ اولی والاعتماد علیہ الیق. والذین فضلوا السماع علی القرأۃ ہم جمہور اہل الشرق ورجح ذالک ثم ہہنا اختلاف اخر ہل یجوز فیما قرأہ علی الشیخ ان یقول حدثنا واخبرنا علی الاطلاق ام بقید الاخبار مثل ان یقول حدثنا فلان قرأۃ علیہ او اخبرنا فلان قرأۃ علیہ وانا اسمع اوقرئ علیہ فذہب مالک والشافعی وابن عیینۃ والبخاری وجمہور اہل الحجاز والکوفۃ الی الاول واختار احمد والنسائی وابن المبارک وطائفۃ من المحدثین الثانی وذہب المتاخرون من المحدثین الی

التوزيع من حدثنا واخبرنا فالاول للسماع لاغير والثانى للقرأة لاغير وهذا قول الاوزاعى ومسلم واحدى الروايتين عن الامامين ابى حنيفة والشافعى رحمهم الله اجمعين واما العنعنة يعنى الرواية بلفظة عن فلان فان كان من معاصر غير مدلس فقد قال احمد انهم اجمعوا على أن تلك العنعنة محمولة على الاتصال والسماع اما البخارى فلا يثبته على المعاصرة حتى يتحقق عنده لقاء الراوى مع المروى عنه ولو مرة واذا تمهد هذا فنقول ان الترجمة تحتمل اوجها بعضها اقرب من بعض قال العلامة اى هل لهذا القول ونحوه اصل بأن ورد فى كلامه صلى الله عليه وسلم وكلام اصحابه ام لا وعلى هذا فذكر قول ابن عيينة استطرادى واما ان يكون اراد بالترجمة ان هذه الثلاثة متساوية الاقدام فاما بحسب صحة الاخذ بها وجواز استعمال كل منها واما بحسب القوة وهذا هو مسلك البخارى وقول ابن عيينة يحتملها وكذا ما ذكره من الحديث المسند واقوال الصحابة اما الحديث المسند فانما يظهر دلالته على الترجمة اذا اجتمعت طرقه فان لفظ رواية عبدالله ابن دينار المذكورة فى الباب فحدثونى ماهى وفى رواية نافع عند المؤلف فى التفسير اخبرونى وفى رواية عند الاسمعيلى انبئونى وفى رواية مالك عند المصنف فى باب الحياء فى العلم حدثونى ماهى وقال فيها فقالوا اخبرنا بها فدل ذلك على ان التحديث والاخبار والانباء عندهم سواء افاده الحافظ قلت اذا كان القصد الى ابداء اصل لما دار بين المحدثين عند نقلهم الرواية من قولهم حدثنا تارة واخبرنا اخرى وكذا انبأنا وسمعت فذكر الاربعة فى الترجمة ليس لان التفتيش يتعلق بهذه الاربعة دون غيرها من الكلمات الجارية على السنة الناقلين للاخبار والآثار كلفظة عن والرواية وامثالهما حتى يتوهم ان ذكر التعاليق لا دخل لها فى اثبات الترجمة وانما اختار الاربعة فى العنوان لانها هى التى تقع فى مبدأ الاسانيد

فعلمنا بالباب ان المنع حيث كان فيه حرج لاهل المجلس ويحتمل ملالتهم والا فلا باس عند الحاجة ان يتكلم كلاما مختصرا والدليل عليه تقرير النبي صلى الله عليه وسلم وسكوته عن الانكار على السائل والله اعلم وهذا احسن۔ ثم المسئلة ذات الوان وتنقسم على نوعية السوال واحوال السائل والمسئول عنه وذالك ان السوال لايخلوا اما ان يكون متعلقا بالعلم او متعلقا بالعمل فاما ان يكونا ضروريين او غير ضروريين وعلى كل تقدير فاما هو موقت او غير موقت ثم الموقت اما ان يكون وقته هو وقت السوال ام لا فهذه كلها مرجعها الى نوعية السوال اما ما كان من احوال السائل فاما ان يكون من الغرباء او يكون من القاطنين فى البلدة وعلى كل تقدير فاما ان يكون فارغا جاء لياخذ الجواب فلا يخاف ذهابه او هو مستعجل فى الذهاب لا ينتظر الجواب اما ما يتعلق باحوال المسئول عنه فهو اما فارغ او مشتغل بالحديث ونحوه ثم هو متعين للجواب بان لم يكون هناك عالم يرجع اليه او كان ولكن السائل لا يطمئن بجواب غيره او كان السائل وافد القوم وهم امروه ان لا يسئل عن غيره ففى بعض تلك الصور يقدم جواب السائل ويترك شغله وفى بعضها له ان يتم شغله ثم يجيب السائل ان شاء والله اعلم

**باب من رفع صوته بالعلم** فان كان لحاجة فلا باس به بل قد يستحسن رفع الصوت اذا قصد به ابلاغ الصوت الى آخر المجمع وكذالك اذا كان من يسمعهم بعداء عنه او كان الموضع موضع رفع الصوت كما يكون عند الخطبة و كان النبي صلعم اذا خطب اشتد غضبه وعلا صوته وانتفخت اوداجه كانه منذر جيش وذالك ان الخطبة طريق الازعاج والانذار اما وضع الترجمة لماذا فقال الشاه ولى الله قدس مقصود المؤلف ان كونه عليه السلام ليس بصخاب المراد نفي كونه صخابا فى اللهو واللعب لا فى افادة العلم والاحكام انتهى۔ قلت محله اراد به نفي اللهو واللعب

اهل هذا الشان من التحديث والاخبار والانباء وغير ذالك من الطرق الصحيحة
المعتبرة التى تدل على فخامة العلم ونباهته قدره واذا كان الامر كذالك فلا بد له
من اختبار احوال المتعلمين ليستدل به على تفاوت منازلهم وتباين درجاتهم
واحوالهم فيعامل مع كل ما يناسب احوالهم من اعطاء العلوم والقاء البيان و
يُرتّب صفوف الطلبة عند التعليم فيدخل واحد منهم في صف وآخر في صف
آخر هذا . ولا نشك ان هذا مما لا بد منه للمعلم وكذا هو انفع للمتعلم . اما ما رواه
ابوداؤد من حديث معاوية عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الاغلوطات
فان ذالك محمول على ما لا نفع فيه لو ما خرج على سبيل تعنت المسئول او
تعجيزه اما ما كان لاختبار محفوظاتهم من العلم وما يُسْبَر به غور فكرتهم وشحذ
اذهانهم فلا يدخل تحت النهي اصلا والله اعلم ومطابقة الحديث بالترجمة
بادية حيث اختبر النبي اصحابه عن حال شجرة من شجر البوادي يمثل بها المسلم
لا يسقط ورقها ولا ينقطع منفعتها في حال من الاحوال . ثم الاختبار الكذائي
لا يختص بوقت دون وقت فيعم الابتدائي والنهائي وما بينهما فمن اراد ان
يُدخل نفسه في التعليم امتحنه الشيخ المعلم اولا حتى اذا فاز في الامتحان ونجح
فيه وقبل شروط المعلم ادخله في التعليم واذن له ان يعرض ما عنده من العلم
من قراءة كتاب او حفظٍ ثم يختبر احواله في اوان الدرس لينال حظه من الدرس
ولا يغفل عنه خوفا من الامتحان وبهذا يظهر مناسبة اخرى بين بابي الطرح
والقراءة مع مناسبة الطرح بقول المحدث اخبرنا اه وراء ما ابديناه من المناسبات
في القول الفصيح فتشكر . فالطرح من الشيخ والقراءة والعرض من الطالب ثم في

النسخة المصرية ههنا باب آخر المترجم بباب ما جاء في العلم وقول الله تعالى وقل
رب زدني علما ما تعرض الحافظان الحافظ العينيؒ والحافظ ابن الحجرؒ ولا اخذه

القسطلانیؒ فان اثبت فلعل القصد منہ اثبات الاحتیاج الی العلم وضرورۃ طلبہ وقد فرغ عن فضل العلم فی اول الکتاب واللہ تعالی اعلم کذا افادہ حضرۃ الشیخ فی تراجمہ۔ فاذا الاحتیاج الی العلم یقتضی الاعتناء بہ ومن ضرورۃ الاعتناء بالعلم الاختبار والامتحان وبعد الامتحان یشرع فی التعلیم اما بالقراءۃ والعرض من المتعلم او بالتحدیث والاخبار من المعلم واللہ اعلم۔

## باب القراءۃ والعرض علی المحدث

قال الحافظ انما غایر بینہما بالعطف لما بینہما من العموم والخصوص لان الطالب اذا قرأ کان اعم من العرض وغیرہ ولا یقع العرض الا بالقراءۃ لان العرض عبارۃ عما یعارض بہ الطالب اصل شیخہ معہ او مع غیرہ بحضرتہ فھو اخص من القراءۃ وتوسع فیہ بعضہم فاطلقہ علی ما اذا احضر الطالب الاصل لشیخہ فنظر فیہ وعرف صحتہ واذن لہ ان یرویہ عنہ من غیر ان یحدثہ بہ او یقرأہ الطالب علیہ والحق ان ھذا یسمی عرض المناولۃ بالتقیید لا الاطلاق وقد کان بعض السلف لا یعتدون الا بما سمعوہ من الفاظ المشائخ دون ما یقرأ علیہم ولھذا بوب البخاری علی جوازہ قلت فالترجمۃ رد علی من انکر الاحتجاج بہ وھم شرذمۃ قلیلون وعلی من یراہ ادنی حالا من قراءۃ الشیخ کما ھو رای الجمہور المشارقۃ من المحدثین ولذا اورد اقوال مالک وامثالہ الذین یعتبرون العرض ویسوون بینہ وبین قراءۃ الشیخ حیث قال سفیان اذا قرئ علی المحدث فلا باس ان یقول حدثنی وسمعت واحتج الحمیدی شیخ البخاری علی صحۃ القراءۃ علی الشیخ واعتبارہ بحدیث ضمام ابن ثعلبۃ فانہ عرض علی النبی صلی اللہ علیہ ما سمعہ من قبل بلسان رسولہ فی بلدہ ثم صدقہ النبی صلعم بقولہ نعم ولم یزد علیہ شیئا ولم یقرأہ بنفسہ الکریمۃ وقبلہ القوم فامنوا کلہم اجمعون ولم یشکو فی شئ من ذالک فھذا نص فی الباب فی الامرین جمیعا فی صحتہ واعتبارہ وتساوی امرہ مع قراءۃ

الشيخ فلو كان طريق القراءة ادنى من السماع من لفظ الشيخ لحدث بها النبي صلى الله عليه وسلم من لفظه فان المقام مقام التبليغ فيحتاط فى امره ويبالغ فى ايصال الحق حتى لا يبقى فيه مجال التردد والانكار لاحد. قوله واحتج مالك بالصك يُقرأ على القوم فيقولون اشهدنا فلان ويُقرأ على المقرئ فيقول القارى اقرأنى فلان الصك هو القبالة التى يقال لها فى الهند بيرچك وبيعبرونه بدستاويز يكتب بين المتعاقدين مثلاً فاذا فرغ الكاتب من الكتابة قراءه على المتعاقدين بحضرة الشهود ثم الشهود يشهدون بذلك عند القاضى مع ان المتعاقدين ما قرأ الكتاب بحضرة الشهود غير انهما اقرا بذلك كلاما ومعلوم ان باب الشهادة اضيق من باب الاخبار المحض فالمعتبر فى الشهادة اولى ان يعتبر به فى الاخبار المجرد هذا طريق والطريق الاخر ما اشار اليه بقوله ويقرأ على المقرئ اه فان القارى يقرأ القران على المقرئ ولا يقرأه المقرئ من لسانه على رسم معلم الصبيان فى المكاتب ثم بعد فراغه من القراءة يوصل سنده الى المقرئ ويقول اقرأنى فلان والناس يعتبرونه من غير نكير عليه قال مطرف صحبت مالكا سبع عشرة سنة فما رأيته قرأ الموطا على احد بل يقرأون عليه قال وسمعته يأبى اشد الاباء على من يقول لا يجزئه الا السماع من لفظ الشيخ ويقول كيف لا يجزئك هذا فى الحديث ويجزيك فى القران والقران اعظم وبالجملة ان مالكا استدل على صحة طريق القراءة ومماثلته لطريق السماع من الشيخ بامرين واضحين اتفق القوم على صحتهما وقبولهما من غير نكير حيث انهم قبلوه فى اعلى الامرين فما بالهم لا يقبلونه فى ادنى الامرين من ذالك الجنس هذا والله عجيب ١٢

## باب ما يذكر فى المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان

قال الحافظ لما فرغ من تقرير السماع والعرض اردفه ببقية وجوه التحمل المعتبرة عند

الجمهور فمنها المناولة وصورتها ان يعطي الشيخ الطالب الكتاب فيقول له هذا سماعي
من فلان او هذا تصنيفي فاروه عني وقد سوغ الجمهور الرواية بها ورد ها من رد
عرض القرأة بالاولى والمكاتبة من اقسام التحمل وهي ان يكتب الشيخ حديثه
بخطه او يأذن لمن يثق به بكتبه ويرسله بعد تحريره الى الطالب ويأذن له في روايته
عنه وقد سوى المصنف بينها وبين المناولة ورجح المناولة لحصول المشافهة فيها
بالاذن دون المكاتبة وقد جوز جماعة من القدماء اطلاق الاخبار فيهما والاولى
ما عليه المحققون من اشتراط بيان ذالك . . . . . . وذالك مثل ان يقول اخبرنا
فلان مناولة ومكاتبة او يقول ناولني فلان او كاتبني فلان فالمناولة المقرونة
بالاجازة وان كانت صحيحة معتبرة عند الجمهور حتى قال بعضهم يجوز فيه ان يقول
حدثنا واخبرنا لكن الراجح انها منحطة عن التحديث والاخبار واليه ذهب ابوحنيفة
والشافعي واحمد واسحق وهو قول الثوري والاوزاعي وابن المبارك وغيرهم اما
المجردة عن الاجازة فالبخاري لا يعتد بها ومنهم من اعتبر
وقال انس نسخ عثمان المصاحف فبعث بها الى الآفاق قال الحافظ ودلالته على تسويغ
الرواية بالمكاتبة واضح فان عثمان امرهم بالاعتماد على ما في تلك المصاحف ومخالفة
ما عداها والمستفاد من بعثه المصاحف انما هو ثبوت اسناد صورة المكتوب فيها الى
عثمان لا اصل ثبوت القرآن فانه متواتر عندهم قلت وضع الترجمة لامرين المناولة
والمكاتبة ولم يضع لكل منهما ترجمة عليحدة فكانه اشار باقترانهما في الذكر الى
اقترانهما في الحكم وانهما سيان عند المؤلف رداً وقبولاً قال شيخ مشائخنا الشاه
ولي الله قدہ ذكر في الترجمة امرين المناولة وكتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان
واثبت بحديث الباب الامر الثاني فثبوت الامر الاول بالطريق الاولى فافهم وافاد
شيخنا العلامة شيخ الهند قدہ ان قصد المولف الى اثبات المناولة الاصطلاحية ورائي

ان الاحاديث لا تفى بمرامها الا بالتكلف فضم مع المناولة امرا آخرينا سبها ويشبهها و
هو كتاب اهل العلم بالعلم الى البلدان ليسهل الوصول الى المقصود من غير تردد
فاثبت بالاحاديث المسندة الامر الثاني ثم انتقل منها الى الامر الاول وقد فعل
المؤلف بمثل ذالك فى مواضع من كتابه ثم قالوا ان شرط قيام الحجة بالمكاتبة
ان يكون المكتوب مختوما وحامله مؤتمنا والمكتوب اليه يعرف خط الشيخ الى غير
ذالك من الشروط الدافعة لتوهم التغيير وفى حديث انس انهم لا يقرأون كتابا
الا مختوما اشارة الى ضرورة الختم لكن قد يستغنى عن الختم اذا كان الحامل عدلا
مؤتمنا قال الحافظ وما قيل ان الخط يشبه الخط فاورث شبهة فلا يقبل ليس شئ
ومبنى الامر على الاعتماد فاذا كان حامل الكتاب مؤتمنا والمكتوب اليه يعرف خط
الكاتب فلا يشتبه عليه الحال وقد اعتبروا الخط فى الطلاق والعتاق وكذا فى
النكاح وغير ذالك من الامور الدائرة بين الناس نعم لا يعتبر فى الدعاوى فاذا
ادعى رجل ان له على فلان الف درهم من ثمن المبيع او القرض وانكره المدعى
عليه واراد المدعى ان يثبت دعواه بالخط يعرضه عند القاضى وفيه اقرار الالف
من المدعى عليه رده القاضى بالشبهة ولا يجعله ملزما بالاقرار المخطوط مع احتمال
الجعل فى الختم ايضا هذا. عدنا الى ما ذكر المؤلف من الاستدلالات فذكر
منها قصة عبد الله بن جحش امير السرية حيث كتب له كتابا وقال لا تقرأه
حتى تبلغ مكان كذا وكذا يعنى اذا سرت يومين فافتح الكتاب ففتحه هناك فاذا
فيه ان امض حتى تنزل نخلة فتأتينا من اخبار قريش ولا تستكرهن احدا وجه
الدلالة من هذا الحديث ظاهرة فانه ناوله الكتاب وامره ان يقرأه على اصحابه
ليعلموا بما فيه ففيه المناولة ومعنى المكاتبة ثم ذكر قصة بعث الكتاب الى كسرى و
هو ابرويز بن هرمز بن انوشيروان من حديث ابن عباس وفيه بعث بكتابه رجلا

وامره ان يدفعه الى عظيم البحرين وهو المنذر بن ساوى والرجل عبد الله بن حذافة السهمى فدفعه عظيم البحرين الى كسرىٰ الحديث وجه دلالته على المكاتبة ظاهرة ويمكن ان يستدل به على المناولة من حيث ان النبى صلعم ناول الكتاب لرسوله وامره ان يخبره عظيم البحرين بان هذا كتاب رسول الله صلعم وان لم يكن سمع ما فيه ولا قرأه قاله الحافظ قلت وليس هذا من المناولة المصطلحة فى شئ كما هو الظاهر والله اعلم ثم ذكر حديث انس وهو نص فى اعتبار الكتابة ولا ريب فيه وقد بعث النبى صلعم الى كافة الناس جميعاً وامر بالتبليغ اليهم فقال جل مجده يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ومعلوم انه صلعم ما شافههم السلاطين الدنيا وانما بلّغ امر الله اليهم بارسال الرسل واعطاء الكتب معهم فدل على اعتبار حجية المكاتبة بشرط الامن عن الاغترار والا فيلزم القصور فى التبليغ حاشى جنابه صلعم عن ذلك۔ قال الحافظ تحت قوله لا يقرأون الكتاب الا مختوما يعرف من هذا فائدة ايراده هذا الحديث فى هذا الباب لينبه على ان شرط العمل بالمكاتبة ان يكون الكتاب مختوما ليحصل الامن من توهم تغييره لكن قد يستغنى عن ختمه اذا كان الحامل عدلا مؤتمنا۔

**باب من قعد حيث ينتهى به المجلس ومن رأى فرجة فى الحلقة فجلس فيها۔** اراد بالترجمة والله اعلم دفع النخوة عن الطالبين وتعليم الادب لمن حضر مجالس العلم انه يجلس حيثما تيسر له منها ولا يبالى بالقعود فى اواخر المجالس ولا يستنكف معرضا عنه نعم ان وجد فرجة فى المجلس فالاحسن ان يدخل فيه ولا يوذى احدا من الحاضرين ولا ينبغى لمن مرّ على مجالس الخير والعلم ان يعرض عنها بالكلية الا لحاجة تشغله عن الدخول فى عداد الطالبين والشمول فى زمرتهم فهو اذن لا لوم عليه او يقال ان من قعد

حيث ينتهى به المجلس فلا باس عليه وقد نال خيرا وان كان الداخل فى الحلقه اعلى وافضل منه ويمكن ان يراد انهما اشتركا فى اكتساب الخير فاشتركا فى اصابة الاجر من الله جل مجده . ويحتمل ان تكون الترجمة متعلقة بمن حضر مجلس العلم بعد الشروع فى العلم والمجلس ما لان كيف يفعل ايدخل نفسه فى الحلقه وفيه مزاحمة مع اهل المجلس وهم سابقون اليه او يجلس من ورائهم ولا يزاحمهم حياءا من صاحب المجلس واهل المجلس ظنا منه انه لما جاء بعدهم فلا حق له ان يقدم نفسه عليهم ام كيف يفعل ايترك مجلس العلم ويمر سبيله فاثبت البخارى بالحديث انه لا ينبغى له ان يعرض عن مجالس الخير والذكر اذا امكنه الشمول فيها ولو بالقعود فى منتهى المجلس فان هذا خير له من الذهاب معرضا عن المجلس وان كان الدخول فى الحلقة اكمل وافضل لدلالته على الطلب الزائد والحرص التام الى الخير ولكن الجالس فى منتهى المجلس ايضا لا يخلو عن خير واجر فان لم يجد سعة فى الحلقة فالامر ظاهر وان وجد ولم يدخل فيها حياءا فالحياء محمود كله اذا لم يمنعه عن طلب الخير والعلم اما المعرض عن المجلس فان كان لحاجة فمعذور وان كان لكبر وانفة ان يجلس فى اواخر المجلس فالكبر حرام وان كان لقلة مبالاة الى الخير فهو محروم البتة . قال شيخ مشائخنا الشاه ولى الله الدهلوىؒ فى تراجمه قوله فاستحيى يحتمل وجهين اما مدحه بانه استحيى من التفرق الناس وتخطى رقابهم فاستحيى الله منه وجازاه على ذالك بما يليق به او ذمه بانه استحيى عن اخذ العلم حق اخذه فجازاه الله على ذالك بحرمانه . قلت اراد بالذم والله اعلم حط درجته عن الداخل فى الحلقة وكذا المراد بالحرمان الحرمان عن كمال العناية من الله جل مجده اما الحرمان الكلى فلا لمخالفته عن السياق السباق هذا . قلت ولا بدع ان يجعل اجر المستحيى كاجر

الداخل ومن تواضع لله رفعه الله وعلى هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم
فاستحيى الله منه ان ينقص من اجره شيئاً فاجزل ثوابه واوفى له اجره اما
المعرض فقد بينا حاله انه لما لم يطلب ثواب الله اعرض الله عن اجره لتلك المجلس
وحرمه عن الخير المخصوص بالطالبين من الايواء اليه والاثابة لهم والحديث
ورد على طريق المشاكلة بين الاجر والعمل هذا والله اعلم قلت وتلخص مما
ذكران الترجمة للذم عن النخوة المانعة عن القعود فى منتهى المجلس والترغيب
الى اكتساب الخير والتحريض الى العلم فان العلم خير مكتسب ولا يمكن حصوله
عادة الا بالحضور فى مجالس العلماء والتضام معهم باىّ نحو تيسر له وامكن فمن
دخل مجلسهم فلم يجد سعة فى داخل الحلقة او وجد واستحيى فجلس فى منتهى
المجلس فليغتنم ذالك ولا يحمله الانفة على الفرار عن المجلس فان الحاضر فى
المجلس عسىٰ ان يسمع كلمة ينفع الله بها فيعيها ويحفظها فيدخل بهذا الطريق فى
دعاء النبى صلى الله عليه وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها كما سمع آه و
بهذا يظهر وجه المناسبة بين هذا الباب والذى يليه من باب قول النبى صلى
الله عليه وسلم رب مبلّغ اوعى من سامعٍ يعنى رب مبلغ عنى اوعى وافهم لما اقول من
سامع منى صرح بذالك ابو القاسم ابن منده فى رواية. اراد بالترجمة والله
سبحانه اعلم ضرورة التبليغ ومنفعته وان فى ترك التبليغ ضررا عظيما وذالك ان
الوعي هو الحفظ والفهم فنبه بالحديث فى الترجمة على عظم فائدة التبليغ اما
الحفظ واما الفهم وهما امران مطلوبان وفى ترك التبليغ خشية فواتهما ولا يخفى
ضررهما على العلم اىّ ضررٍ فقال النبى صلعم ليبلّغ الشاهد الغائب فان الشاهد
عسىٰ ان يبلغ من هو اوعى له منه فيتسلسل العلم المحفوظ بهذا التبليغ ويتم فائدته
بفهم من هو افهم من الشاهد السامع من غير وسطٍ فلعله يستخرج منه مسائل

مالم يبلغ فهم السامع الى استخراجها ولولم يفعل ذالك لضاع العلم اما بموت ذالك العالم او بطرؤ النسيان عليه او بعدم قدرته على استخراج تلك المسائل و هذا ضرر عظيم فالترك اذن لا يخلو عن ضررين. وفيه رد لما ارتكز فى الخواطر ان التلميذ يكون ادون من الشيخ ابدا واقل علما منه مع انه غير لازم ولا هو صحيح بحسب الواقع وكذلك فيه رد لما قد يخطر فى البال انه لا فائدة فى تعليم من لا اهل له بل اضاعة للعلم مع اضاعة الوقت وتائد ذالك بما روى من طريق ضعيف ولعله فى ابن ماجة ان واضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير لؤلؤا وذهبا. ومحصل الرد ان هذا الظن يكاد ان لا يصح فقد يكون السامع المتعلم احفظ من المعلم واوعى للعلم منه وافهم وقد يستاهل للعلم بعد التعليم من لم يكن له اهلا من قبل والحديث على تقدير صحته ليس ما فهم منه وانما هو لرجل يذكر عنده ما لا يبلغ فهمه اليه من علم فيضيع ما القى عليه من العلم اما التعليم العمومى وكذا تبليغ جماعة لا يدرى كيف احوالهم فقد يحتمل ان يكون فى الجماعة من هو اوعى للعلم وافهم من المعلم فيفيد التعليم البتة قلت ولعل المؤلف نبه بهذا الباب على انه ينبغى للفقيه ان ياخذ العلم عن كل فقيه وغير فقيه اذا كان حافظا ولا يمنعه عن الاخذ والتعليم كون الشيخ حاملا غير فقيه وفيه دفع النخوة عن الطالبين ورفع العار عن طلب العلم عند من هو ادنى منه كما ان الباب السابق كان لدفع النخوة والعار عن قعود الطلبة حيث ينتهى بهم المجلس وهذا ابلغ وجوه المناسبة بين البابين.

باب العلم قبل القول والعمل قال العلامة العينى اراد ان الشئ يعلم اولا ثم يقال ويعمل به فالعلم مقدم عليهما بالذات وكذا مقدم عليهما بالشرف لانه عمل القلب وهو اشرف اعضاء البدن وقال ابن المنير اراد ان العلم شرط فى صحة القول والعمل فلا يعتبران الا به فهو متقدم عليهما لانه مصحح النية المصححة للعمل

بطرؤ

ذالك

فنبه البخاری علی ذالک حتی لایسبق الی الذهن من قولهم ان العلم لایفید الا بالعمل تهوین امر العلم والتساهل فی طلبه. وقال علامة السندی الظاهر ان مراده بیان تقدم العلم علی القول والعمل شرفا ورتبة لازمانا فدلالة ما ذکره فی الباب علی التقدم الزمانی غیر ظاهرة وانما یدل علی المعنی الاول والله تعالی اعلم قلت وملخص هذه الاقوال کلها الا ما قال العلامة السندی هی شدة الاحتیاج الی العلم وانه امر عظیم وشیئ فخیم ینبغی ان یجتهد فی تحصیله غایة الاجتهاد کیف لا وان العلم هو الذی یتبنی علیه العبادات کلها قولیة کانت اوفعلیة فتقدم العلم علی سائر العبادات کتقدم المحتاج الیه علی المحتاج ویلزم منه ما تقدم فی اول کتاب العلم من فضل العلم وهذا ظاهرة لاسترة فیه والذی ترجح عند حضرة الشیخ العلامة قیم ان یترک القبلیة علی عمومها ولا یقیدها بالزمان ولا بالشرف ثم اعلم ان الغرض الاصلی من عقد هذا الباب لیس کما فهم من ظاهر ما ذکرناه بل المقصود من عقده هو رد ما هو معروف بین الناس من حملهم ایات الفضائل العلمیة والاحادیث الناطقة بفضل العلم وکذا الاثار الثابتة فی هذا الباب علی العلم مع العمل فالعامة یظنون ان ثواب العلم وفضائله انما یحصل اذا اقترن مع العمل واما اذا فارقه فصاحبه لایستحق تلک الفضائل اصلا وانه لا اجر له وانه وبال علی صاحبه یوم القیامة فویل للجاهل مرة وللعالم سبع مرات ویتقوی هذا الظن بما اشتهر ان العلم وسیلة للعمل ومعلوم ان الوسائل لاتقصد لذاتها بل تطلب لمقاصدها فاذا خلت هی عن المقاصد فوجود تلک الوسائل وعدمها سیان فاراد المؤلف بهذه الترجمة ان یرد علیهم فی ذالک اکمل رد وابلغه فنبه بالباب علی ان العلم امر مغائر للقول والعمل فکل ما ورد من فضائله یکون مختصا به سواء ترتب علیه العمل اولا نعم لاینکر ان العلم اذا اقترن مع العمل

ازداد فضلا وخيرا واثمر لصاحبه ثمرات عجيبة رائقة وافاد لعامله فوائد جمة غزيرة معجبة لكن العلم نفسه ايضاً له ثمرات خاصة وفوائد مخصوصة لا تتوقف ترتبها على اقتران العمل والقول به فالمقصود من تحقق قبلية العلم اثبات المغائرة بينهما وبين العلم واستقلال العلم بتلك الثمرات واذا تدبرت فيما قلنا تجد كل ما ذكره المؤلف في هذه الترجمة موافقا للباب بلا تكلف انظر الى قوله لقول الله عز و جل فاعلم انه لا اله الا الله فبدأ بالعلم كيف يدل على ان العلم مامور بنفسه لا من حيث انه وسيلة للعمل وان العلماء بمجرد اتصافهم بالعلم صاروا ورثة الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام فان الانبياء ما ورثوا الا العلم ما ورثوا دينارا ولا درهما و لا شيئا أخر ولا العمل وهذا فضل عظيم اختص به العلم وانفرد به عن العمل وقال من اخذه اخذ بحظ وافر ولم يقل من اخذه وعمل به وقال من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا الى الجنة كيف يعطيك ان العلم نفسه طريق الجنة فان كان الامر كما زعموا ان نيل تلك الدرجات متوقف على اقتران العلم بالعمل فالاغفال عن ذكره حيث لا بد منه يعود مغالطة على السامعين فتامل فيه و كذالك قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء اي الذين علموا قدره وسلطانه هم الذين يخشون ربهم كيف ينادي ان الخشية من آثار العلم فقط لا مدخل فيها للعمل اصلا وانما العمل من ثمرات الخشية وآثارها وكذلك قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون يعني ما يعقل الامثال المضروبة وحسنها وفائدتها الا العالمون الذين يعقلون عن الله فيتدبرون الاشياء على ما ينبغي افترى ان هذا الفضل موقوف على العمل بمقتضى العلم مع ان فهمهم للامثال مقدم على العمل وكذلك قوله تعالى حكاية عن الكفار لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير كيف ينص على فضل العلم فانهم ارادوا بنفي السمع والعقل عن انفسهم نفي العلم يعني لو كنا من اهل العلم لما كنا من اهل النار وانما جمعوا بين

السمع والعقل لان مدار التكليف على ادلة السمع والعقل. وكذلك قوله تعالى هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون يعني ان العالم والجاهل لا يستويان ابدا فالعالم بعلمه
افضل من الجاهل عمل اولم يعمل فهذا الفضل جاء من قبل العلم لا غير ثم بين من
قوله عليه السلام وانما العلم بالتعلم ان العلم الذي ورد بفضله الآثار والآيات انما يحصل
بالتعلم لا بالعمل ولا بالقول والحديث رواه الطبراني من حديث معاوية مرفوعا يا ايها
الناس تعلموا فان العلم بالتعلم والفقه بالتفقه ومن يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
واسناده حسن قاله الحافظ وكذلك قول ابي ذر يقتضي ان نفس العلم يهتم بشأنه
غاية الاهتمام ويعتني بامره غاية الاعتناء حتى ان الانسان لا ينبغي له ان يتركه
وقتا ما ولو عند النزع وكذلك قوله ليبلغ الشاهد الغائب سواء عمل به اولم يعمل وقول
ابن عباس في تفسير الرباني حكماء علماء فقهاء يرجح ما ذكرناه حيث اقتصر على درجات
العلم فقط ولم يتعرض للعمل اصلا هذا والله اعلم

### باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كيلا ينفروا

- بالخاء المعجمة وفي آخرها اللام معناه يتعاهدهم وهو من التخول وهو التعهد
يعني كان يتعهدهم ويراعي الاوقات في وعظهم ويتحرى منها ما كان مظنة القبول
ولا يفعله كل يوم لئلا يسأموا عيني والموعظة النصح والتذكير وعطف العلم عليها
من باب عطف العام على الخاص لان العلم يشمل الموعظة وانما عطفه لانها
منصوصة في الحديث وذكر العلم استنباطا فتح يعني ان التخول في الموعظة تخول
في العلم فان الموعظة من افراد العلم ثم لم قدمت الموعظة في الترجمة على العلم
مع ان الكتاب يقتضي تقديم العلم على الموعظة وقد علمت ان العلم قبل القول
والعمل والموعظة من الاقوال اشار الى جوابه بان تقديم الموعظة ههنا لمراعاة
نص الحديث الذي اخرجه المؤلف تحت الترجمة واخذ من التخول في الموعظة

التحول فی العلم استنباطا فعلی هذا اثبات الترجمة اما بطریق الدلالة او بطریق القیاس هذا . قلت مقصد هذا الباب والذی یلیه دفع ما کان یتوهم من ذکر فضائل العلم انه لما کان کذلک فلا بد وان یشغل فیه کل ساعة لیلا ونهارا ولا یفتر عنه ابدًا والذی یعلم یوما ویترک یومًا او یعلمهم بضرب الاوقات فهو مقصر فی حقه افاد المؤلف من عمل النبی صلی الله علیه وسلم وعمل اصحابه ان الامر لیس کذالک وان الاعتناء بشان العلم یقتضی ان یراعی احوال الطالبین وطبائعهم فان النبی صلی الله علیه وسلم مع شدة اهتمامه بالعلم والموعظة لا یذکرهم کل یوم بل جعل لهم ایاما معلومة للموعظة والتذکیر مخافة السآمة علیهم کیلا ینفروا عن العلم راسا فکان یراقب ایتلاف قلوبهم بالعلم ویلاحظ نشاط خواطرهم واذا کان الامر ما وصفنا فلا بد له من تعیین الایام وتقیید الاوقات فیعلمهم فی الاوقات الفارغة المنشطة ولا یضیق علیهم فی باب الاوقات ولا یرهقهم ما یشق علیهم وهذا احسن فی التعلیم وابلغ فی الموعظة وایسر علی المتعلم واوقع فی نفوس السامعین ومطابقة الحدیث بالترجمة بادنیة والبشارة فی الحدیث هو الاتیان بما یجمع خواطر الطالبین حتی یجتمعوا علی التعلم ویسکنوا الیه بشرا شرهم هذا .

## باب من جعل لاهل العلم ایاما معلومة تسهیلا للمتعلم والمعلم

فقد احسن ولیس هذا من البدع المستحدثة فی شیٔ نعم لو اجتمعوا علی التعیین ثم جعلوه دینا قویما وصراطا مستقیما کان ذالک بدعة مستقبحة وهم ما جعلوه دینا وما اجتمعوا علی شکل واحد بل اختار کل ما هو ارفق له وانفع فی المقصود ولا بد من التعیین حتی یتیسر تحصیل العلم وهو من الواجبات لا یمکن للمرأ ترکه والتشاغل عنه وکذا الامناص له عن معائشه وعما لابد له

منه من سائر الحوائج الانسانية فلولم يتعين ايام التعليم واوقاته لادى ذالك الى حرج عظيم فى تحصيل المطالب ودرك المآرب فاذا عاد تلك التعينات ضروريا بعد ما كان يتخائل انها بدعة مذمومة فاعلم

**باب من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين** قصد بذالك بيان فضيلة العلم والتفقه فى الدين كما قال عليه السلام خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين وقال النبى صلى الله عليه وسلم رب حامل فقه غير فقيه فهذا الحديث يدل دلالة ظاهرة على ان التفقه فى الدين لفضل عظيم وافاد شيخنا العلامة شيخ الهند قدس سره ان هذه الترجمة والتى تليها بعده من الفهم فى العلم متقاربين قصد بهما عظمة العلم وفخامته والجد فى الطلب والسعى له مهما امكن ويظهر من الترجمة والحديث المفصل تحتها امران الاول ان الفقه فى الدين امر عظيم والثانى ان الفقه فى الدين موهبة من الله لا يتيسر لكل احد الا من اعطاه الله ذالك واراد به خيرا عظيما حتى اعتذر النبى صلى الله عليه بقوله انما انا قاسم والله يعطى فالعطاء من الله جل مجده والتقسيم على حسب العطا من النبى صلى الله عليه وسلم نعم بعد ذالك مرتبة اخرى وهو فهم الكلام فالجِدُّ فى الطلب وان حرم من كمال التفقه لم يحرم من ملكة فهم الكلام ولا شك ان فهم الكلام ايضا خير مطلوب قال العلامة السندى قلت الوجه حمل الخير على العظيم على ان التنكير للتعظيم فلا اشكال على انه يمكن حمل الخير على الاطلاق واعتبار تنزيل غير الفقيه فى الدين منزلة العدم بالنسبة الى الفقه فى الدين ليكون الكلام مبنيا على المبالغة كان من لم يعط الفقه فى الدين ما اريد به الخير انتهى

**باب الفهم فى العلم** قال العلامة السندى اى بيان انه مختلف حتى ان

ابن عمر مع صغر سنہ فہم ما خفی علی الکبار ولیس المراد بیان فضل الفہم اذ لا دلالۃ للحدیث علیہ وقیل ارید بالترجمۃ ان وراء حفظ الالفاظ شیئاً اٰخر من الفقہ و الفہم فعلیک بالاعتناء بہما قلت قد سبق منی الاشارۃ الی ان الفہم فی العلم ایضا خیر مطلوب وان کان ہو ادنی من التفقہ فی الدین فلیسع فی فہم الکلام فانہ من مبادی التفقہ فان من لا یفہم الکلام کیف یقدر علی استخراج العلل الفقہیۃ وترتیب الاحکام علیہا وافاد شیخنا العلامۃ ان الترجمۃ معقودۃ لبیان فضل الفہم فی العلم اخرج ھٰھنا حدیث ابن عمر مختصرا ثم اخرجہ فی اواخر کتاب العلم ذکر فیہ قول عمر لابنہ لان تکون قلتہا احب الیّ من ان یکون لی کذا وکذا وفیہ کنایۃ لاثبات فضل الفہم والمؤلفؒ سلک ھٰذا المسلک فی مواضع کثیرۃ من کتابہ یضع ترجمۃ ثم لا یذکر تحتہا حدیثا مطابقا للترجمۃ مع ان الحدیث الدال علی الترجمۃ یکون موجودا عندہ یخرجہ فی کتابہ تحت ترجمۃ اخری وانما یفعل ذالک حملا لطلبۃ العلم علی اتعاب النفس والکد فی تحصیلہ لیکون اوقع فی النفس فان ما یحصل بعد مقاساۃ الشدائد فی الطلب یکون اثبت واوقر فی النفوس واعظم فی القلوب ھٰذا. وفی الحدیث ما یؤید قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما انا قاسم واللہ یعطی فقد فہم ابن عمر وہو اصغر القوم ما قد خفی علی الکبار ۱۲

**باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ** اعلم ان الحسد والغبطۃ یشترکان فی تمنی حصول شیء حاصل للغیر ویفترقان فی الزوال عنہ فالحاسد یتمنی الزوال عن المحسود علیہ والغابط یتمنی ان یکون مثلہ من غیر ان یزول عنہ وھٰذا محمود والحسد مذموم ویُطلب التفصیل من الشروح. والقصد من الترجمۃ بیان مکانۃ العلم والحکمۃ واعظم شانہما حتی ان الناس یغبطون فیہما ویتنافسون فی تحصیلہما اشد منافسۃ کاد ان یحسد بعضہم بعضا ولو کان الحسد جائزا

فی شئ لکانا حقیقین بالحسد من کل ما سواهما فان العلم والحکمۃ من اعظم کمالات الانسان واشرفها فلیبادر کل احد الی تحصیل العلم والحکمۃ ولیسع فی تحصیلہما کل السعی ولیغتنم الفرصۃ قبل لحوق السیادۃ فان السیادۃ لہا اشغال وامور ربما تمنع المرأ عن التوجہ الی اکتساب الکمال سیما العلوم و الحکم فقد لا یجد فرصۃ لذالک وقد یحتشم عن القعود فی صف الطلبۃ و یستنکف عن الاخذ عمن ھو دونہ فی العمر او القدر فیبقی جاھلا فیلحقہ الندم اذا رأی عالما یُکرم او رأی صاحب حکمۃ یُعظّم واذ لا یجد سبیلا الی تحصیل ما فاتہ من اسباب العز والوقار جعل یحسد العلماء اھل الفضل والکمال ویتمنی ان یکونوا مثلہ اعاذنا اللہ منہ ومن اجل ذالک قال عمر رضی اللہ عنہ تفقھوا قبل ان تسودوا تحریضا علی تحصیل العلم قبل السیادۃ والکبر وتنبیھا علی وعورۃ الطلب بعد السیادۃ لاسباب شتی ولم یرد بہ رضی اللہ عنہ ان من لم یحصل العلم قبل السیادۃ فلا یُحصّل بعدھا کیف وان عمر واکثر اصحاب النبی صلی اللہ علیہ تعلموا بعد کبر سنہم فاوضح البخاری ما قصد بہ عمرؓ بقولہ وبعد ان تسودوا وقد تعلم آہ وھذا وجہ ارتباط قول عمرؓ بالترجمۃ والشراح تکلفوا فی ابداء المناسبۃ بین الترجمۃ وبین قول عمرؓ . ومن السیادۃ التزوج و وقد فسر قول عمرؓ قبل ان تسودوا بقولہ قبل ان تزوجوا فسرہ بذالک الشمر اللغوی قلت التزوج نوع من السیادۃ لا ان السیادۃ منحصرۃ فیہ فاعلم ذالک ویمکن ان یقال ان السیادۃ لابد لہا من التفقہ فانہا تُعقب الفرائض والحقوق فمن لم یتفقہ الفرائض کیف یؤدی حقہا وکیف ینجو عن مواجب السیادۃ والریاسۃ راسا براس ھذا واللہ اعلم . قولہ لا حسد الا فی اثنتین نبہ المؤلف بالترجمۃ علی ان الحسد فی الحدیث لیس علی معناہ وانما ھو غبطۃ وھی المنافسۃ فی الخیر لاشتراکہما

فی التمنی والقرینۃ علیہ ما فی روایۃ ابی ہریرۃ فی ھذا الحدیث من الزیادۃ ولفظہ
فقال رجل لیتنی اُوتیت مثل ما اوتی فلان فعملت مثل ما عمل فالترجمۃ شارحۃ
للحدیث قال الخطابی الحسد ھھنا شدۃ الحرص والرغبۃ کنی بالحسد عنھما لانہ سببہ
والداعی الیہ ومعنی الحدیث الترغیب فی التصدیق والتعلیم

## باب ما ذکر فی ذھاب موسیٰ علیہ السلام فی البحر الی الخضر

قال الحافظ ظاھر التبویب ان موسیٰ رکب البحر لما توجہ فی طلب الخضر وفیہ نظر لان
الذی ثبت عند المصنف وغیرہ انہ خرج فی البر وسیاتی بلفظ فخرجا یمشیان و
فی لفظ لاحمد حتی اتیا الصخرۃ وانما رکب البحر فی السفینۃ ھو والخضر بعد ان التقیا
فیحمل قولہ الی الخضر علی ان فیہ حذفا ای الی مقصد الخضر لان موسیٰ لم یرکب
البحر لحاجۃ نفسہ وانما رکبہ تبعا للخضر (قلت ولیس الامر کما ظنہ فان موسیٰ رکب
البحر مع الخضر للتعلم وھو عین مقصدہ کما ھو الظاھر) ویحتمل ان یکون التقدیر
ذھاب موسیٰ فی ساحل البحر فیکون فیہ حذف (قلت او یقدر ناحیۃ البحر او
جانب البحر بل ھو الاولیٰ) ویمکن ان یقال مقصود الذھاب انما حصل بتمام
القصۃ ومن تمامھا انہ رکب معہ البحر فاطلق علی جمیعھا ذھابا مجازا اما من اطلاق
الکل علی البعض او من تسمیۃ السبب باسم ما تسبب عنہ وحملہ ابن المنیر علی ان
الی بمعنی مع کما فی قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا اموالھم الی اموالکم ای مع اموالکم قال ابن رشید
یحتمل ان یکون ثبت عند البخاری ان موسیٰ توجہ فی البحر لما طلب الخضر قال
الحافظ لعلہ قوی عندہ احد الاحتمالین فی قولہ فکان یتبع اثر الحوت فی البحر
فالظرف یحتمل ان یکون لموسیٰ ویحتمل ان یکون للحوت ویؤید الاول ما جاء عن
ابی العالیۃ وغیرہ فروی عبد بن حمید عن ابی العالیۃ ان موسیٰ التقی بالخضر فی
جزیرۃ من جزائر البحر والتوصل الی الجزیرۃ لا یقع الا بسلوک البحر غالبا وعندہ

ايضا من طريق الربيع ابن انس قال انجاب الماء عن مسلك الحوت فصار طاقة مفتوحة فدخلها موسى على اثر الحوت حتى انتهى الى الخضر فهذا يوضح انه ركب البحر اليه وهذان الاثران الموقوفان رجالهما ثقات. قلت فان كان الامر كما ذكران موسى التقى بالخضر فى جزيرة من الجزائر فهو كما قال ابن رشيد اما ما قاله الحافظ فى تائيد قوله ان الظرف يحتمل ان يكون لموسى آه فليس بمتعين لحصول المقصود بل يمكن حصوله اذا كان الظرف للحوت ايضا. وذالك ان اثر الحوت هو المنفرج فى الماء مثل الطاقة فدخل موسى تلك الطاقة متجسسا لفقد الحوت فان مكان تلاقى موسى مع الخضر هو مكان فقد الحوت فكان ساريا فى المنفرج حتى انتهى المنفرج وهو اثر الحوت الى جزيرة فيها الخضر وهناك فقد اثر الحوت فى البحر فالتقيا فكان من امرهما ما قص الله فى كتابه العزيز فاعلم ذالك واما على القول المشهور من ان الالتقاء كان بمجمع البحرين فالراجح عند حضرة الشيخ قدس سره ان هذا من حذف العاطف اعتمادا على فهم السامع وهذا شائع فى كلام العرب يعنى ما ذكر فى ذهاب موسى فى البحر والى الخضر وهذا اولى من التصرف فى لفظة البحر او من حمل الى على مع. فان قيل فعلى هذا كان حق العبارة تقديم الى الخضر على فى البحر على طبق الواقع قلت نعم الامر كذالك ولكن غير الاسلوب فقدم ذهاب البحر على ذهاب البر لمعنى فى ذالك وهو ان بداية التعليم كان من سفر البحر فهو مقصد السفر اما سفر البر فكان من الوسائل ليصل الى الخضر فيتعلم منه ما لا يعلمه فقدم ما هو المقصود على ما هو توطية له اهتماما بشانه ليعلم من اول الامر ان ذهاب موسى الى الخضر لم يكن الا للتعلم منه ولذا قال هل اتبعك على ان تعلمنى مما علمت منه رشدا ولان راكب البحر يلقى نفسه فى المخاطرة بخلاف السائر فى البر

وقد صح ان تحت البحر نارا فكان فى تقديمه اعتناء بشان العلم وازعاج على طلبه حتى ان من لا يجد سبيلا الى تحصيل العلم الا بالركوب فى البحر ما وسعه ترك العلم خوفا من ذالك . ثم ما ذا اراد المؤلف من الترجمة فالظاهر انه اثبت السفر لاجل العلم ولكن خص هذا بسفر البحر لما سياتى بعد بابين ترجمة الخروج للعلم وهو مطلق فيحمل على سفر البر واخرج فيها الحديث الذى اخرجه ههنا وعلم من الحديث جواز الخروج فى البر بطريق الدلالة فان سفر البر اهون من سفر البحر فكان اولى بالجواز ويدل على تخصيص المراد قول المؤلف فى الترجمة ذهاب موسى عليه الصلوة و السلام فى البحر ولكن هذا لا يلصق بالقلب فانه عنون الترجمة بقصة ذهاب موسى الى الخضر ولم يعنونها بالخروج كما عنون الخروج فى العلم بعد بابين ولذا اختار حضرة الشيخ قدس سره وافاد معنى آخر هو الصق بالمقام واقرب الى مذاق المؤلفؒ من افادة تكميل السابق باللاحق وهذا غير قليل عند المؤلف فافاد انه قدم فى الباب السابق من قول عمرؓ تفقهوا قبل ان تسودوا وقال ابو عبد الله وبعد ان تسودوا وقد تعلم اصحاب النبى الخ فنبه هناك بطريق الاجمال على مقصد عمرؓ والآن يريد ان يكشف عن مغزاه بطريق التفصيل فجعل التعلم بعد السيادة مسئلة مستقلة وامر هطر زا مطلوبا اما تعلم الاصحاب بعد كبر سنهم فلانهم ما وجدوا معلما الا وقتئذٍ حين حضروا مجلس النبى صلعم اما موسى عليه السلام فهو سيد بنى اسرائيل وكان رسولا عظيما اعطاه الله التوراة والكلام وفيها تبيان كل شیٔ ولكن لما اعلمه الله ان عبدا من عباده هو اعلم منه اشتاق الى تحصيل علومه حتى سأل ربه كيف السبيل اليه وبعد ما اُعطى علاماته جدّ فى السفر واتعب نفسه فى الطلب واصحب معه تلميذه يوشع بن نون وكلفه بحمل الزنبيل ليكون عونا له فى المقصد وقال راقب النون فى الزنبيل فحيثما فقدت

الحوت فاخبرنی فکان من الامر ما کان وبالجملۃ التقی موسیٰ الخضر وباح بمقصد السفر بقولہ هل اتبعك علی ان تعلمنی مما علمت منہ رشدا واشترط علیہ الخضر فقبلہ موسیٰ رغبۃ فی علوم الخضر وهو وان کان نبیا وهو الحق الثابت ان شاء اللہ لکن لم یکن فی درجۃ موسیٰ ثم ما اعطی الخضر من العلوم هو علوم التکوین و علم التکوین ادنی من علم التشریع البتۃ ثم لما فارق الخضر موسیٰ وعلمہ وجوہ ما لم یستطع علیہ موسیٰ علیہ السلام صبرا قال النبی صلی اللہ علیہ بعد حکایۃ ما جری بین الخضر وموسیٰ وددنا ان موسیٰ کان صبر حتی یقص اللہ علینا من خبرهما انظر ما یعطیك هذہ الودادۃ من النبی صلعم وهو اعلم علوم الاولین والاٰخرین من طلب الزیادۃ فی العلم واذا تامل احد فی القصۃ المذکورۃ یجد انها غایۃ الطلب بعد السیادۃ الکاملۃ ونبہ المؤلف بقولہ فی الترجمۃ هل اتبعك الاٰیۃ علی ان خروج موسیٰ ما کان لزیارۃ الخضر ولحاجۃ اخری بل کان متمحضا لاکتساب العلم منہ دفعا لما کاد ان یتوهم احدٌ نظرا الی عظمۃ موسیٰ وکمال علمہ بالنسبۃ الی علوم الخضر ان سفرہ ذالك لعلہ کان شوقا الی لقائہ لا لاکتساب العلم واللہ اعلم.

## باب قول النبی صلعم اللّٰهم علمہ الکتاب

قال الحافظ فی الفتح استعمل لفظ الحدیث ترجمۃ تمسکا بان ذالك لا یختص جوازہ بابن عباس والضمیر علی هذا لغیر مذکور ویحتمل ان یکون لابن عباس نفسہ لتقدم ذکرہ فی الحدیث الذی قبلہ اشارۃ الی ان الذی وقع لابن عباس من غلبتہ للحر بن قیس انما کان بدعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبمثلہ قال العلامۃ العینی مع تغییر یسیر قلت لعل غرض المؤلف من هذہ الترجمۃ ان علم الکتاب من العلوم التی تحتاج الی زیادۃ الاعتناء بہ وقوۃ التوجہ الیہ مع اظهار فضل العلم وشرفہ فان الحدیث کما یدل

علی فضل ابن عباس یدل علی فضل العلم وعظمتہ ایضا ای فضلٍ ولعلہ لهذا ذکر الحدیث
فی الموضعین ههنا وفی المناقب فنبّہ من وضع الترجمۃ علی ان من ضروریات التعلم
الدعاء والالتجاء الی اللہ والحاجۃ الیہ اشد منها الی سائر ما یحتاج الیہ المتعلم من
فهم وذکاء وسعیٍ وجد واجتهاد وذالک لان هذا العلم فضل من اللہ وموهبۃ
عظیمۃ لمن اراد بہ خیراً عظیما فلیکن صادقا فی الطلب ملتجئاً الی جنابہ بالدعاء و
التضرع ویبالغ فی تحصیل الدعوات من ارباب الخیر والصلاح بکل ما یمکن من
خدمۃ وحسن تادب واتباع آثارهم والحضور فی مجالسهم فی کمال التواضع
ولین الجانب وبالجملۃ ان العلم لما کان من مواهبہ جل مجدہ وقد تقدمت
الاشارۃ الیہ قریبًا من باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقهہ فی الدین نبہ المؤلف بهذہ
الترجمۃ انہ لا غناء للمتعلم عن الدعاء والالتجاء الی اللہ وان بلغ اقصی مراتب
الفهم والذکاء والذهن الثاقب والفطنۃ المتوقدۃ فلیراع ذالک الامر ولا یغتر
بذکاءہ ولا یعتمد علی فهمہ البتۃ هذا ما القی علینا حضرۃ الشیخ قدس سرہ حین
درس البخاری واختلفت الروایات فی سبب هذا الدعاء فعند المصنف من
کتاب الطهارۃ دخل النبی صلعم الخلاء فوضعت لہ وضوءا زاد مسلم فلما خرج
قال من وضع هذا فاخبر فقال اللهم فقهہ فی الدین وکان ذالک فی بیت میمونۃ
لیلا واخرج احمد عن ابن عباس فی قیامہ خلف النبی صلعم فی صلوۃ اللیل وفیہ
ما لک اجعلک حذائی فتخلفنی فقلت اوینبغی لاحد ان یصلی حذاءک وانت رسول
اللہ فدعا لی ان یزید نی اللہ فهما وعلما ووقع فی روایۃ مسدد لفظ الحکمۃ بدل
الکتاب وفی الاخری بالجمع بینهما فاما ان یراد بالحکمۃ السنۃ او الفهم فی القرآن
او سرعۃ الجواب مع الاصابۃ ولا بدع فی تعلق الدعاء بالواقعتین کلیتهما هذا
واللہ اعلم

باب متی یصح سماع الصغیر ارید بالسماع مطلق التحمل قال الحافظ
مقصود الباب الاستدلال علی ان البلوغ لیس شرطا فی التحمل قال شیخ
مشائخنا الشاہ ولی اللہ الدہلوی قدس سرہ لا اختلاف فی ان اداء الحدیث
لا یصح الا من العاقل البالغ اما تحملہ فیجوز من الصبی بعد ان یناہز الاحتلام واذا
عقل فمیز بین الخیر والشر فاثبت المولف ذالک قلت ذکر فی الباب حدیثین و
ہما واقعتان جزئیتان یوخذ من مجموعہما ان سن صحۃ السماع والتحمل مطلق سن
التعقل افادہ السندی واعلم ان علماء الاصول والمحدثین بعد اتفاقہم علی
ان الاداء لا یصح الا من العاقل البالغ اختلفوا فی انہ ہل یشترط ذالک وقت التحمل
ایضا ام لا فذہب یحیی بن معین الی الاول وقال ان اقل سن التحمل خمس عشرۃ
سنۃ وذہب احمد والجماہیر من اہل العلم الی عدم اشتراط ذالک عند تحمل
الحدیث لاتفاق الصحابۃ وغیرہم علی قبول روایۃ ابن عباس وابن الزبیر والنعمان بن
بشیر وانس بلا استفسار عن الوقت الذی تحملوا فیہ سیما عبد اللہ بن الزبیر والنعمان
بن بشیر فان النبی صلعم توفی وسن کل منہما دون العشر ثم اختلفوا فی تحدید سن
التحمل والحق انہ لا تحدید فیہ وانما المدار فیہ علی فہم الخطاب ورد الجواب فمن
کان اہلا لذالک کان سماعہ صحیحا وان کان اقل من خمس ومن لم یکن کذلک لم
یصح سماعہ وان زاد علی ذالک فتحدید الخمس او التسع کما صدر عن المحدثین
لا یرجع الی اصل ہذا فالصبی الممیز اذا نقل شیئا عما قد کان شاہدہ فی صباہ او
سمعہ من احد بعد ما بلغ مبلغ الرجال فہو مقبول صحیح. قال الحافظ وما قالہ ابن
معین ان اراد بہ تحدید ابتداء الطلب بنفسہ فہو موجہ وان اراد بہ رد حدیث من سمعہ
اتفاقا او اعتنی بہ فسمع وہو صغیر فلا وقد نقل ابن عبد البر الاتفاق علی قبول ہذا وفیہ دلیل علی ان مراد
ابن معین الاول قلت وفیہ نظر لا یخفی قولہ فلم ینکر ذالک علی احد وفیہ الترجمۃ ان التحمل

لا يشترط فيه كمال العقل والاهلية التامة وانما يشترط ذالك عند الاداء فانهم بنوا على تلك الحكاية مسائل عديدة من جواز الصلوٰة فى الصحارى من غير سترة او جواز الصلوٰة فيها الى سترة غير الجدار وان سترة الامام سترة لمن خلفه وان الحمار لا يقطع الصلوٰة ولو كان اتانا وانه لا باس بالركوب على الحمار لكل احد وان حكاية تقرير النبى على فعل كحكاية قوله من غير تفرقة بينهما وان المار بين يدى المصلى لا يعد مارا الا اذا مر بين الامام والسترة فان قيل كيف يستدل بهذه الحكاية وانهم فى الصلوٰة وهى مانعة عن الانكار فيها قلت فلم ينكر ذالك على احد بعموم يشمل عدم الانكار مطلقا لا فى الصلوٰة ولا بعدها ويعم الانكار بالاشارة وبالكلام كليهما وكذا يعم عدم الانكار النبى صلعم ولا غيره فهب ان الصلوٰة تمنع الكلام ولكن لا تمنع اشارة الكف عن المرور هذا. ثم المراد بالصبى والصغير غير البالغ مبلغ الرجال وابن عباس لم يكن بالغا اذذاك اما محمود بن الربيع فكان صبيا لم يبلغ خمسا وهو يحكى عن حضوره عند النبى صلعم فى دارهم وانه شرب الماء من دلو من بير كان فى دارهم ومج على وجهه مجة وفيه مسائل من طهارة الريق والمداعبة مع الصبيان عند الامن من الفتنة واعطاء البركة والتبرك باثار الصالحين واباحة مجة الريق على الوجه وغير ذالك واقل ما دلت الحكاية عليه كون محمود صحابيا ۱۲

**باب الخروج فى طلب العلم** اراد به اثبات السفر لطلب العلم من اى طريق كان من البر والبحر وقد ورد فى شان السفر مطلقا السفر قطعة من العذاب يمنع احدكم طعامه وشرابه ونومه فاذا قضى احدكم نهمته فليتعجل الى اهله اوكما قال عليه السلام وورد فى سفر البحر خصوصا ما اخرجه ابوداود من رواية ابن عمرؓ مرفوعا لا يركب البحر الا حاج او معتمر او غاز فى سبيل الله بصيغة الحصر وما عند الترمذى

من روایة عمرو بن العاص ان تحت البحر نارا وامثال ذالك وما كانت تلك الرحلة معهودة فی عهد الصحابة والتابعین وكانوا یاخذون من علماء بلدانهم فكان ذالك مظنة عدم جواز السفر لطلب العلم ایضا فلذا اصل المؤلف رح للرحلة لاجل العلم اصلا قویا من فعل اعیان الصحابة فقد رحل جابر بن عبد اللہ الی عبد اللہ بن انیس وهو فی الشام مسیرة شهر لحدیث واحد وهو ما رواه البخاری فی كتاب الرد علی الجهمیة من قوله علیه السلام یحشر اللہ العباد فینادیهم بصوت یسمعه من بعد كما یسمعه من قرب الحدیث بطوله ورحل ابو ایوب الانصاری الی عقبة بن عامر الجهنی وكان رض فی مصر علی مسافة شهر ورحل عبید اللہ ابن عدی الی علی وهو بالعراق وقال الشعبی ان كان الرجل لیرحل فیما دونها الی المدینة. اما كون السفر قطعة من العذاب فلا یمنع السفر للعلم وقد اباح السفر للدنیا بقوله فاذا قضی احدكم نهمته فلیتعجل فكیف بالسفر للدین وهو اهم وطلب العلم فریضة علی كل مسلم بل هو من اعظم الفرائض اما ما روی عبد اللہ بن عمرو بن العاص فلا یدل الا علی وعورة سفر البحر لان الركوب فی البحر لا یجوز وحدیث ابن عمر رض ان ثبت فمحول علی ما كان من غیر ضرورة فاما ما كان من ضرورة كطلب علم او تجارة او غیر ذالك فلا یدخل تحت النهی اصلا فافهمه ومطابقة الحدیث بالترجمة لا تخفی علی احد فان موسی نبی اللہ سافر البر والبحر لاجل العلم حتی لقی الخضر وكفی به قدوة۔

## باب فضل من علم وعلّم

یعنی فضل من علم ثم علّم لا فضل من علم و وفضل من علم فالترجمة لفضل الامرین جمیعا لا لفضل كل واحد واحد فقد فرغ فی الابواب السابقة عن فضل تحصیل العلم والان شرع فی فضل التعلیم فذكر لفضله عدة ابواب ومطابقة الحدیث بالترجمة یظهر من قوله صلی اللہ علیه

وسلم فعلم وعلم فقد ذكره في سياق المدح في التمثيل قيل ان المثال لايطابق
الممثل له فان المذكور في الممثل ثلاثة اقسام وفي الممثل له قسمان واجيب عنه
تارة بجعل الممثل له ايضا على ثلثة اقسام وذالك بتقدير كلمة من قبل لفظة
نفعه بقرينة عطفه على من فقه كما في قول حسان رضي الله عنه امن يهجو رسول الله منكم
ويمدحه وينصره سواء اي ومن يمدحه وحينئذ يكون من فقه بمعنى حامل الفقه
مقابل الاجادب من الارض ومن نفعه فعلم وعلم مقابل النقية منها ومن
لم يرفع مقابل القيعان منها وانما حذف الموصول من المعطوف اشعارا
بانهما في حكم شئ واحد اي كونه ذا انتفاع كما جعل للنقية والاجادب حكما
واحدا وتارة بجعل القسمة ثنائية كما قال الطيبي وبسط في الكلام ثم قال و
الحاصل انه ذكر في الحديث الطرفان العالي في الاهتداء والعالي في الضلال فعبر
عمن قبل هدى الله والعلم بقوله فقه وعمن ابى قبولها بقوله لم يرفع بذالك راسا
لان ما بعدها وهو نفعه الى اخره في الاول ولم يقبل هدى الله الى اخره في
الثاني عطف تفسيري لفقه ولقوله لم يرفع لان الفقيه هو الذي علم وعمل ثم علم
غيره وترك الوسط وهو قسمان احدهما الذي انتفع بالعلم في نفسه فحسب والثاني
الذي لم ينتفع هو بنفسه ولكن نفع الغير واحسن التوجيهات ما اختاره العلامة
السندهي حيث قال كمثل الغيث الكثير اصاب ارضا اي هي محل الانتفاع وهذا
القيد متروك ههنا اعتمادا على فهمه من التفصيل وبقرينة ذكر ضده في
مقابل هذا القسم وهو قوله واصاب منها طائفة اخرى لان قوله واصاب منها
معطوف على جملة واصاب ارضا وهذا ظاهر وعلى هذا فضمير منها في واجادب
لمطلق الارض المفهوم من الكلام لا للارض المذكورة اولا في قوله اصاب
ارضا فصار الحاصل انه قسم الارض بالنسبة الى المطر الى قسمين لا الى ثلثة كما

كما توهمه كثير من الفضلاء فظهر انطباق الممثل للمثل له واندفع ايراد ان المذكور ان المذكور فى للممثل ثلثة اقسام وفى الممثل لقسمان كما لا يخفى الا انه قسم القسم الاول من الارض الذى هو محل الانتفاع ايضا الى قسمين قسم ينتفع بنتائج ماء النازل فيه وثمراته لا بعين ذالك الماء وقسم ينتفع بعين ماء تنبيها على ان الذى ينتفع بعلم الواصل اليه قسمان من الناس قسم ينتفع بثمراته ونتائجه كاهل الاجتهاد والاستخراج والاستنباط وقسم ينتفع بعين علمه وذالك كاهل الحفظ والرواية والحاصل انه صلى الله عليه وسلم شبه ما اعطاه الله من انواع العلوم بالوحى الجلى والخفى بالماء النازل من السماء فى التطهير وكمال التنظيف والنزول من العلو الى السفل ثم قسم الارض بالنظر الى ذالك الماء قسمين قسما هو محل الانتفاع وقسما لا انتفاع فيه وكذا قسم الناس بالنظر الى العلم قسمين على هذا الوجه الا انه قسم القسم من الارض الى قسمين واكتفى به فى قسمته قسم الاول من الناس الى قسمين لوضوح الامر وعلى هذا فاصل المثل تام بلا تقدير الكلام والله اعلم قلت ولا يخفى حسن هذا الكلام الا انه قصر فى بيان وجه التشبيه بين الماء وبين ما ارسل الله به بنبيه صلعم وكان ينبغى ان يقول ان الوجه الجامع بين الماء وبين العلم هو الاحياء فكما ان المطر النازل من السما يحيى البلد الميت ويزين الارض كذالك العلم المذكور يحيى القلب الميت ويزين الارواح اما النزول من العلو الى السفل والتنظيف فمن الامور الطردية الزائدة ليس لها كثير مدخل هذا اما وجه الترجمة فظاهر من تشبيه العالم المعلم بالارض المنبتة التى انتفعت بالماء اولا ثم نفعت غيرها بثمراتها ونتائجها الحاصلة بالماء وهى من اعلى اقسام الارض واجودها فكذا العالم المعلم خير وافضل من العالم الغير المعلم وفى كل خير۔

باب رفع العلم وظهور الجهل قال شيخ مشائخنا الشاه ولی الله قدس ان رفع العلم وظهور الجهل مصيبة من المصائب واثبت بقول ربيعة لا ينبغی لاحد عنده شئ من العلم ان يضيع نفسه ای يترك رواية الحديث بالاعتزال عن الناس ونحو ذالك كون رفع العلم وظهور الجهل مصيبة لان قول ربيعة لا ينبغی يشعر بانه يورث ظهور الجهل وهو مذموم انتهی وقال الحافظ فی الفتح مقصود الباب الحث علی تعلم العلم فانه لا يرفع الا بقبض العلماء كما سياتی صريحا وما دام من يتعلم العلم موجود الا يحصل الرفع وقد تبين فی حديث الباب ان رفعه من علامات الساعة قلت ولا يلصق هذا بقول ربيعة و ما قال من ان مراد ربيعة ان من كان فيه فهم وقابلية للعلم لا ينبغی له ان يهمل نفسه فيترك الاشتغال لئلا يؤدی ذالك الی رفع العلم خروج عن الظاهر وتكلف مستغنی عنه بل الظاهر منه ما ابداه ثانيا بقوله او مراده الحث علی نشر العلم فی اهله لئلا يموت العالم قبل ذالك فيؤدی الی رفع العلم ويدخل ما ذكره ثالثا من قوله او مراده ان يشهر العالم نفسه ويتصدی للاخذ عنه لئلا يضيع علمه وهذان المعنيان لا يلتصقان بما ذكره الحافظ من مقصود الباب قلت والاحسن ان يقال ان ذكر هذا الباب عقيب باب فضل من علم وعلم مريد ابه التحريض علی التعليم ثم ما اورده فی الباب من الاثار يشعر بان قصده ههنا مع بيان فضل العلم الی ضرورة التعليم والتبليغ فلا ينبغی لمن رزقه الله علما ان يضيع نفسه بتضييع العلم بان يتعاطی اسبابا تفضی الی الضياع فيظهر الجهل ويرتفع العلم بفناء العلماء فان ذهاب العلم لا يكون الا بذهاب العلماء كما ورد فی واذا ذهب العلماء اتخذ الناس رؤسا جهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وتلك من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويظهر الجهل ومهما امكن فالتوقی عنها لازم ولا سبيل

الى التحرز عنها وسد باب ظهور الجهل الا ان يسعى العالم فى تبليغ العلم ونشره مجدا فيه كل الجد وهذا هو مراد ربيعة الرائى بقوله لا ينبغى لاحد آه فالاضاعة هو كتمان العلم وعدم التبليغ هذا ما افاده حضرت الشيخ قدس سره قلت ولازم قول ربيعة ان العالم اذا كان فى بلد لا يروج فيه علمه ولا يعظم امره ان يرتحل منه الى بلد يعظم فيه العلم والعلماء فيتمكن من نشر علومه كل التمكن فيتسلسل العلم ويحدث العلماء واحد بعد واحد كما انتقل الطحاوى الحافظ من قرية طحاوه الى مصر والعلامة العينى كان من قرية عين تاب فانتقل الى مصر وافاض على العالمين بحور العلوم وتركا تلامذة جمة طارت صيتهم فى الاقطار قلت ومن اضاعة العلم ان يهين نفسه بترك الحق واختيار السماجة وهذه مداهنة تورث الذل وشان العالم ان يقول بالحق اينما كان ولا يبالى ولا يتحاشى من احد و اختاره بعض مشائخنا . ومن ذل العالم ان يأتى باب الامراء ويتقرب منهم بعلمه ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم وقال مولانا الشمس قوله ان يضيع نفسه اى بالامساك عن العلم وتعليم الامة،

يبعث

العمل

**باب فضل العلم** قدم فى اول كتاب العلم ان الفضل فى هذا الباب بمعنى الزيادة اى الفاضل عن حاجة نفسه والذى تقدم كان بمعنى الفضيلة فلا تكرار قال العلامة السندهى تحت هذا الباب قوله فضل العلم اى ما ذا يفعل به وحاصل ما يفيده الحديث انه اذا فضل من العلم فضلٌ عند الرجل يؤثر به بعض اصحابه فان قلت هل لفضل العلم تحقق فى هذا العالم حتى يستقيم ما ذكرت والا فتحققه فى عالم المثال والرويا لا يفيد قلت يمكن تحققه فى الكتب فان زادت الكتب عند رجل على قدر حاجته يوثر به بعض اصحابه وكذا فى الانتفاع بالشيخ فاذا بلغ الرجل مبلغ الشيخ او قضى حاجته منه يتركه حتى ينتفع به

غيره ولا يشغله عن انتفاع الغير به مثلا انتهى والاصوب ما افاده حضرت الشيخ قدس سره
فى وجه الترجمة ومطابقة الحديث بها ان يقال انه اراد بالترجمة بيان حكم رجل
تعلم علما زائدا عن حاجة نفسه وصرف عمره فى تحصيله هل يمدح فعله ذالك
ويعد سفره لذالك عبادة وهو داخل فى زمرة اهل الفضائل ام يدخل فيما لا
يعنيه ولا يشمله ما ورد من التاكيدات فى تعلم العلم وفضله وهذا كعلم مسائل
الزكوٰة والحج والجهاد للمفلس المريض المعذور الذى لا يرجى برءه ولا يتوقع غناه
فى وقت ما وكذا علوم الزراعة والتجارة والرهن والاجارة وغير ذالك مما يتعلق
بالمعاملات لمن يعلم من حاله انه لا يجد الى ذالك سبيلا لا حالا ولا مالا والذى
ظهر من الحديث هو ان العلم مطلوب مطلقا وانه مفيد على كل حال غايته ان
ما لا حاجة له اليه فليعطه غيره وهذا كما اعطى النبى صلعم فضله لعمرؓ فان العلم كما
هو مطلوب للعمل كذالك مطلوب للتبليغ والتعليم ايضا بل هو من اهم مقاصد
العلم وبالجملة فالقصد من هذا الباب ايضا ضرورة التبليغ والتعليم وفضلهما
كما يظهر ذالك من الابواب السابقة واللاحقة بعدها وتلخص مما ذكرنا ان العلم
كلما ازداد زاد فضلا وشرفا لصاحبه فلا يقتنع المرأ منه على قدر حاجته بل يسعى
فى طلب الزيادة اى قدر تحصل فان العلم بحر لا ساحل له افلا ترى ان النبى صلعم
ما قنع على قدر الحاجة من الشرب بل شرب حتى خرج من اظفاره وامتلأ وجوده
الشريف من العلم واثاره فجسمه الشريف ليس الا العلم المحض واليقين
الخالص ولا يلزم من اعطاء فضله لعمر مغائرته لما اعطيه النبى صلعم فان جميع
ما كان فى القدح اعطيه النبى صلعم اولا فاخذه كله ثم اعطى بعضه لعمر ولم
ينقص ذالك من علمه صلعم شيئا كما ترى فى الشمس والكواكب المستنيرة
منها وكحديث اجزاء الرحمة فان الجزء الاخير من مائة اجزاء الرحمة لم ينقص

من رحمة الله شيئاً فتدبر ولا يلزم منه نقص علم ابى بكر بالنسبة الى علم عمر حيث
رؤى فى المنام انه يجر قميصه فانه صديق اكبر جعل الله صدره مرأة للعلوم
النبوية وقد ورد ما صب الله شيئاً فى صدرى الا وصببته فى صدر ابى بكر ويدلك
على ما قلناه قصة الحديبية وفى الحديث دلالة على ان اخذ العلم اخذ لفضلة
النبى صلعم وكفى بذالك شرفاً هذا ۱۲

**باب الفتيا وهو واقف على ظهر الدابة وغيرها** قال شيخ مشايخنا
مولانا الشاه ولى الله قدس سره فى تراجمه انه جائز ثابت الاصل وان كان الاحوط
فى هذا الزمان جلوس المفتى للافتاء فى مكان مع الاطمنان والمشاورة مع
الاصحاب ولم يثبت الوقوف على الدابة بحديث الباب لكنه اعتمد فى ذالك
على ثبوت وقوفه عليه السلام على الدابة بمنى فى حجة الوداع بطريق اخر فاحفظ
هذا التقرير فانه سينفعك فى مواضع كثيرة من هذا الكتاب. قلت والاقرب
ما افاده حضرة الشيخ قدس سره انه اراد بالترجمة دفع ما كان يتراأى انه لا بد
فى كل ما يتعلق بالعلم من قضاء وافتاء وتعلم وغير ذالك من التؤدة والوقار
والسكون والطمانينة على مقتضى حسن الادب مع العلم حتى ان الامام مالكاً وغيره
من ائمة الدين كانوا يكرهون الاشتغال بالعلم وهم قيام وكان مالك لا يحدث
بالحديث حتى يجلس على السرير بكمال الهيئة والوقار بعد الغسل ولبس احسن
الثياب والتطيب باحسن ما يجد عنده من الطيب فكل حال تخالف الادب
والوقار ترى انها منافية للافتاء والتعليم ولا ريب ان حال الركوب والسير و
كذا القيام على الارض ابعد من الوقار المطلوب فى حال التعليم فنبه البخارى
بالحديث ان الافتاء فى حال الركوب على الدابة وغيرها لا باس به لا سيما عند
لحوق الضرورة ومس الحاجة اليه ثم لا يخفى ان التعليم بطريق الدرس غير

الافتاء وكذا القضاء فلا يلزم من جواز الافتاء فی حال الركوب جواز التعليم الكذائی والقضاء ايضا راكبا هذا ولعل الترجمة ناظرة الى قوله عليه السلام اياكم ان تتخذوا ظهور دوابكم منابر ولان فيه نوع اعنات للدابة من غير ضرورة وما خلق الله تعالى هذه الدواب الا للزينة والركوب ولتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق الانفس وخلق بعضها للاكل وبعضها للحراثة ايضا فاستعمالها فی غير ما خلقت لها يكاد ان يكون ظلما الا ترى الى قول البقرة لراكبها انی لم اخلق للركوب انما خلقت للحراثة فنبه المؤلف بالترجمة ان الافتاء على الدابة وكذا الخطبة والتعليم عليها جائز ثابت عن النبی صلعم كان النبی صلعم على ناقته بمنىٰ وكان يجيب سوال السائلين فی حال ركوبه وكان ذالك لاجل ان يسمع الناس كلامه وليروه من بُعدٍ ويروا افعاله فيقتدوه وهذه مصلحة شرعية عارضت مفسدة الاعنات فقُدِمت مع جواز اعنات الدابة فی الركوب وحمل الاثقال وانها خلقت لنا ولانتفاعنا بها والزينة ايضا نحو من الانتفاع كالاكل فی البعض ولا تنافی بين كونها للزينة وبين الركوب عليها وكذا فی كون بعضها للحراثة وبين الركوب عليها عند مس الحاجة ولحوق الضرورة وهذا ظاهر م شكوى البقرة لعلها من قبل انه كان لا يستعملها فی الحراثة ويركب عليها من غير ضرورة فلا يدل على حظر الركوب مطلقا بل على ما كان من غير ضرورة او داعية شرعية ومصلحة دينية وحديث اياكم ان تتخذوا الخ محمول على الاتخاذ عادة او كان لا يركبها الا ليتخذها منبرا او كان غير راكب من قبل فلما اراد الخطبة ركب عليها كما يفعله الخطباء فی جمعاتهم هذا والله اعلم ثم زيادة او غيرها فی الترجمة لبيان التسوية فی الامرين فاذا جاز الافتاء فی حال ركوب الدابة ففی حال القيام على الارض او المنبر اولى ان يكون جائزا فان المؤثر فی الباب هو

القيام والوقوف على اى شئ كان وهو ضد للجلوس الذى هو مقتضى حال المفتى من الطمانينة والوقار اما خصوصية الركوب على الدابة فالاظهر انها ملغاة فى المقصد نعم لاشك انها دافعة للوهم الناشئ عن قوله صلعم اياكم ان تتخذ واظهور دوابكم منابر فالتخصيص فى الترجمة اتباع لقضية الحديث لا لانه محط الحكم والبخارى كثيرا ما يفعل ذالك والله اعلم.

**باب من اجاب الفتيا باشارة اليد والراس:** اى هو جائز وان كان الاحوط فى هذا الزمان خلاف ذالك قال شيخ مشائخنا فى تراجمه واعلم ان الاشارة لا شك انها ليست كالتصريح فى اداء المقصود وافهام المرام ولا يخلو عن نوع خفاء وقد يؤدى الى الغلط وقد يشتبه على المخاطب ما ذا اراد المشير بالاشارة وقد تكون الاشارات متقاربة لاشياء متباينة قلما يتفطن لها الناظر فيحتار فى امره وقد ينزلها صاحب الغرض على هواه على خلاف غرض المشير بالاشارة وبالجملة ان الاشارة غير وافية للمقصد ولا هى خالية عن احتمال الغلط فصارت مظنة عدم جواز الافتاء بالاشارة هذا ثم هذا بنا فى لما كان دابه عليه السلام فى التعليمات كان يبالغ فى تصريح المقصد ويوكده ويكرره مرة بعد اخرى حتى تفهم عنه بل قد كان يبالغ فى التكرار الى حد تمنى اصحابه ان يسكت شفقة عليه صلى الله عليه وسلم فاراد المصنف جواز الاشارة فيما اذا كانت مفهمة لا تفضى الى الغلط فللتصريح مقام لا تحمل الاشارة وكذا للاشارة مقام لا يحسن فيه التصريح ولكل مقام مقال وقد قيل ہر سخن نکتہ وہر نکتہ مقامے دارد. اما وجه الترجمة من الحديث فقال الحافظ الاشارة باليد مستفادة من الحديثين المذكورين فى الباب اولا وهما مرفوعان وبالراس مستفادة من حديث اسماء فقط وهو من فعل عائشة رض فيكون موقوفا لكن له حكم المرفوع لانها كانت تصلى

خلف النبی صلعم وکان فی الصلوٰة ممن خلفہ فیدخل فی التقریر اہ قولہ فحرفہا یعنی اشار بالید محرفا کانہ یضرب عنق احد قولہ فاشارت الی السماء فاذا الناس قیام فقالت سبحان اللہ فقلت اٰیة فاشارت براسہا ای نعم ههنا تقدیم وتاخیر فی الروایة فعند المؤلف رح من کتاب الوضوء ذکر فاذا الناس قیام بعد قولہ اتیت عائشة رض ولا بدع فی قول عائشة سبحان اللہ وهی تصلی وکذا فی الاشارة اللهم ان تکون قالتها علی وجہ الجواب فانہا مفسدة للصلوٰة عندنا ولا دلیل علیہ انہا تکلمت سبحان اللہ جوابا ولعلها تکلمت بها تنبیہا لاختها اسماء واعلاما لها بانها فی الصلوٰة لا تستطیع ان تتکلم واما قول اسماء اٰیة فاستیناف سوال اجابت عنها عائشة بالاشارة لا بالکلام ۱۲

## باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبد القیس علی ان یحفظوا الایمان والعلم ویخبروا بہ من وراءهم.

ظاهر الترجمة انها لتاکید التبلیغ والتعلیم وهما یتوقفان علی الحفظ فاکد للحفظ ایضا وعلم من الحدیث انہ ینبغی للعالم المعلم ان یحض المتعلم علی حفظ العلم وتبلیغہ ولا یالو فیہ ابدا افادہ حضرة الشیخ قدس قلت مطابقة الاثر والحدیث المرفوع بالترجمة مما لا یخفی علی احد وفی الحدیث دلالة علی ان الایمان باللہ وحدہ احد الامور الاربعة المامور بها ههنا فمن زعم ان ذکر الایمان فی حدیث عبد القیس توطیة والاربعة التی امروا بها وراء الایمان فقد غفل عن هذا الحدیث غفلة واما قولہ قال شعبة ربما قال النقیر وربما قال المقیر فقال الحافظ لیس المراد انہ کان یتردد فی هاتین اللفظتین لیثبت احدهما دون الاخری لانہ یلزم من ذکر المقیر التکرار لسبق ذکر المزفت لانہ بمعناہ بل المراد انہ کان جازما بذکر الثلاثة الاول شاکا فی التلفظ بالثالث فکان تارة یقول المزفت وتارة یقول المقیر هذا توجیهہ فلا

يلتفت الى ما عداه انتهى والدليل عليه انه جزم بالنفير فى الباب السابق ولم يتردد الا فى المنزفت والنقير فقط عينى

باب الرحلة فى المسئلة النازلة الرحلة بكسر الراء هو الارتحال من رحل يرحل اذا مضى فى السفر والرُحلة بالضم فجودة الشى وقد يطلق على من يرتحل اليه هكذا رواية الاكثرين وزاد فى رواية كريمة وتعليم اهله والصواب حذفها لانها تاتى فى باب اخر فان قلت قد تقدم باب الخروج للعلم وهذا الباب ايضا فى معناه فيكون تكرارا قلت هذا خروج لتحصيل علم خاص فى نازلة نزلت على الرجل لا يدرى ما حكمه والذى تقدم كان لتحصيل العلم مطلقا فلا يكون تكرارا قلت اراد المؤلف بالترجمة انه اذا ابتلى احد بمسئلة لا يدرى حكمه فعليه ان يسافر لاجلها حتى يتعلم حكم المسئلة ولا يسعه ان يجلس فى بلده فارغا عن الطلب فهذا الباب ايضا موضوع لضرورة التعلم والتعليم وتاكيد امرهما افاد ذالك حضرة الشيخ ذكر فى الباب حديث عقبة بن عامر وقد كان تزوج ابنة لابى اهاب فاخبرت امرأة انها ارضعتهما فهذه نازلة نزلت على المتزاوجين فلذالك سافر عقبة الى المدينة ليعلم حكم تلك النازلة فانطبق الحديث على الترجمة سواءً اهذا ١٢

باب التناوب فى العلم واعلم ان تحصيل العلم الضرورى بقدر الضرورة واجب على كل مسلم ومسلمة ولكن قد لا يجد المرأ فرصة الشهود فى مجالس العلم والعلماء حتى ياخذ الضرورى من العلم وذالك لاشتغال تمنعهما عن الحضور فى اوقات الدرس والتعليم فهل يترك الطلب ام ماذا يفعل وهو عاجز لا يجد سبيلا الى اكتساب العلم الضرورى بنفسه فاخرج البخارى لامثال ذالك سبيلا يسهل امر الطلب من غير حرمان ولا ارتكاب حرج فى الاشتغال وهو طريق التناوب فى العلم وهو صريح فى الحديث من قول عمر كنا نتناوب النزول

علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینزل یوما وانزل یوما فاذا نزلت جئتہ بخبر ذالک الیوم من الوحی وغیرہ واذا نزل فعل مثل ذالک ولیس ھٰذا فی روایۃ ابن وھب التی علقہا المؤلف ھٰھنا وانما وقع ذالک فی روایۃ شعیب وحدہ عن الزھری نص علی ذالک الذھلی والدارقطنی والحاکم وغیرھم وانما ذکر ھٰھنا روایۃ یونس لیوضح ان الحدیث کلہ لیس من افراد شعیب افادہ الحافظ ؒ فالحاصل ان من لا یجد فرصۃ لطلب العلم لاشغال بنفسہ فعلیہ ان یتعلم بطریق التناوب بان یتفق اثنان علی طریق الطلب بالتوزیع وتقسیم الاشغال فیما بینہما فیحضر ھٰذا یوما عند العالم فیتعلم العلم ویحفظہ والآخر مشتغل بشغل نفسہ وشغل رفیقہ فاذا فرغ عن التعلیم جاء فعلم رفیقہ ثم فی الیوم الثانی فعل رفیقہ مثل ذالک وعلی ھذا الطریق تم الامران من غیر حرج وکلفۃ وبالجملۃ ان من لا یتمکن بنفسہ من حضورہ فی مجالس العلم وقیامہ عند العالم فلیحضر فیہا بنائبہ حتی لا یحرم عن العلم الضروری ۱۲ ھذا

باب الغضب فی الموعظۃ والتعلیم اذا رأی ما یکرہ مقصد الترجمۃ علی ما افادہ حضرۃ الشیخ ؒ ان ما ورد فی الاحادیث الکثیرۃ من النہی عن التشدد والعنف والاخذ بالیسر والرفق فی اخلاق الناس سیما عند الموعظۃ والتعلیم حتی قال فی اعرابی بال فی ناحیۃ المسجد وتناولہ الناس انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین وامرنا بترحیب طلبۃ العلم واکرامھم وقال لابی موسیٰ ومعاذ ابن جبل یسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا لیس ذالک علی الطلاق حتی لا یجوز خلافہ فی حال من الاحوال بل قد یستحسن الشدۃ والغضب ایضا علی المتعلمین کما اذا رأی منہم منکرا مثلا الا تری انہ لما شکیٰ حزم ابن کعب امامہ معاذا بقولہ انی لا اکاد ادرک الصلوٰۃ مما یطول بنا فلان غضب النبی صلی اللہ علیہ وسلم غضبا شدیدا ما رأی قط فی موعظۃ اشد غضبا من یومئذ فقال

يا ايها الناس انكم منفرون فمن صلى بالناس فليخفف آه وكذلك لما سئل عن لقطة الابل غضب حتى احمرت وجنتاه وقال مالك ولها معها حذاءها وسقاءها كان السوال ما وقع موقعه وكان السائل لم يلتفت الى وجه اخذ اللقطة والتقاطها مع ان فى التقاطها عهدة على الملتقط فالغضب لعله كان على عدم القائه بالاً الى ما ارشدهم فى ذالك من قبل ولو توجه الى مقصد الالتقاط ما سئل عن التقاط الابل قط لظهور امره والله اعلم وكذالك لما تعنتوا فى السوال وتكلفوا فيما لاحاجة لهم فيه كالسوال عن الساعة غضب عليهم وقال سلونى ما شئتم تغضبا منه لاجازة فى السوال فكان يزداد غضبا كلما ازدادوا سوالاً حتى رآه عمرؓ وفطن من النبى صلى الله عليه وسلم ما كان وكان احق بذالك منهم فبرك على ركبتيه وقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبيا فما زال يكرره حتى سكن غضب النبى صلعم "هذا" ثم قصر المؤلف الغضب على الموعظة والتعليم دون الحكم لان الحاكم مامور ان لا يقضى وهو غضبان والفرق ان الواعظ من شانه ان يكون فى صورة غضبان لان مقامه تكلف الانزعاج لانه فى صورة المنذر وكذا المعلم اذا انكر على من يتعلم منه سوء فهم ونحوه (كالتعنت فى السوال وقلة المبالاة الى بيان المعلم وتقريره اوقلة حضوره فى الدرس وغير ذالك) لانه قد يكون ادعى للقبول منه وليس ذالك لازما فى حق كل احد بل يختلف باختلاف احوال المتعلمين واما الحاكم فهو بخلاف ذالك "من الفتح"۔

**باب من برك على ركبتيه عند الامام او المحدث** فقد اختار ما هو اقرب الى التواضع واحسن فى الادب وادخل فى استجلاب نظر الشيخ المحدث و عطفته اليه وان جاز للمتعلم ان يختار من هيئات الجلوس ما هو ايسر له وارفق بحاله بعد ان يكون متأدبا للشيخ سواء كان اماما او محدثا الا ترى ان عمرؓ اختار

البروك بعدما رأى النبى صلعم مغضبا وقال رضينا بالله ربا آه فجمع بين البروك وبين هذا القول فدل على انه لم يكن باركا من قبل ودل على ان هيئة البروك موثرة فى تسكين الغضب واستجلاب الرحمة فكان هذا اولى الهيأت للجالس المتعلم مما سواه هذا ويمكن ان يكون مراده من وضع الترجمة دفع ما يترأى من ان البروك عند الامام والمحدث يحكى هيئة المتشهد فى الصلوة فكان من العبادات فكيف يجوز ذالك للامام والمحدث فاثبت جوازه بل استحسانه بفعل عمر و تقرير النبى صلعم والله اعلم۔

## باب من اعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه فقال الا وقول الزور قال

ابن المنير نبه البخارى بهذه الترجمة على الرد على من كره اعادة الحديث و انكر على الطالب الاستعادة وعده من البلادة قال والحق ان هذا يختلف باختلاف القرائح فلا عيب على المستفيد الذى لا يحفظ من مرة اذا استعاد ولا عذر للمفيد اذا لم يعد بل الاعادة عليه اكد من الابتداء لان الشروع ملزم وقال ابن التين فيه ان الثلاث غاية ما يقع به الاعتذار والبيان انتهى فتح قلت والحق ما يستفاد من كلام حضرة الشيخ قدس سره ان المؤلف نبه بالترجمة على انه ينبغى للمعلم ان يكرر فى البيان فى مواضع مهمة ومواقع مشكلة او حيثما دعت الحاجة الى الاعادة والتكرار حتى يأخذ عنه كل آخذ وحتى يستقر ذالك فى افهامهم كل الاستقرار فان المجالس قلما يخلو عن الاوساط والادانى فلو اقتصر على مرة واحدة ربما ضاع الكلام وخلت المجالس العلمية عن الفائدة المطلوبة منها وكذالك كان النبى صلعم يعلم الناس ويعيد الكلام مرة بعد اخرى حتى يفهم عنه كل شاهد ويحفظه كل فالتكرار ادخل فى التفهيم كما انه اعون على الحفظ. ثم فى الحديث كان اذا تكلم بكلمة قال الحافظ اي بجملة مفيدة

اعادها ثلاثاً حتی تفہم وللترمذی والحاکم حتی تعقل عنہ قال العلامۃ السندھی الظاهر انه محمول علی المواضع المحتاجة الی الاعادۃ لا علی العادۃ والا لما کان لذکر عدد الثلاث فی بعض المواضع کثیر فائدۃ مع انهم یذکرون فی الامور المہمۃ انہ قالها ثلاثاً کما تقدم فی الکتاب فی هذا الباب فان قلت عنوان هذا الکلام یفید الاعتیاد قلت لو سلم یمکن ان یقال کان عادته الاعادة فی کل کلمة مهمة لا فی کل کلمة والا فقد ثبت عنہ الاشارة ایضاً فی مواضع علی ان تنکیر کلمۃ للتعظیم والله اعلم اما تکرار السلام فالاقرب فیہ الحمل علی الاستیذان فان التثلیث فیہ معلوم انتہی وقال مولانا الشاہ ولی الله فی تراجمہ ظاهر کلمۃ اذا للعموم لکن المراد ههنا فی بعض الاوقات والمعنی فیہ ان القوم اذا کانوا کثیرین فاذا دخل علیهم سلم علیهم ثلاثاً ای الی الجوانب الثلاث ووجّه الشراح بتوجیهات اُخر انتہی قال العلامۃ العینی والوجہ فیہ ان یقال ان معناه کان علیہ السلام اذا اتی علی قوم سلم علیهم تسلیمۃ الاستیذان واذا دخل سلم تسلیمۃ التحیۃ ثم اذا قام من المجلس سلم تسلیمۃ الوداع وهذه التسلیمات کلها مسنونۃ وکان النبی صلعم یواظب علیها ۱۲

**باب تعلیم الرجل امتہ واهلہ** قصد بالباب عموم التعلیم لکل احد حتی یعلم الرجل اهلہ وامتہ وان هذا من وظائف القوامیۃ ومطابقۃ الحدیث بالترجمۃ اما فی الامۃ فبالنص واما فی الاهل فبالقیاس اذ الاعتناء بالحرائر اکثر من الاعتناء بالاماء فی التعلیم وغیره او یقال ان الامۃ فی الحدیث صارت اهلاً للرجل بعد العتق والتزوج وهذا اضعف والاول اجود واحسن

**باب عظۃ الامام النساء وتعلیمهن**: نبہ بهذه الترجمۃ علی ان ما سبق من الندب الی تعلیم الاهل لیس مختصاً باهلهن بل ذالك مندوب

للامام الاعظم ومن ينوب عنه واستفيد الوعظ بالتصريح من قوله فى الحديث فوعظهن وكانت الموعظة بقوله انى رأيتكن اكثر اهل النار لانكن تكثرن اللعن وتكفرن العشير واستفيد التعليم من قوله وامرهن بالصدقة كانه اعلمهن ان فى الصدقة تكفير الخطايا هن قاله الحافظ فى الفتح قلت اراد المؤلف بالترجمة تعميم التعليم والموعظة للنساء وان على الامام ان يسوّى لهن تعليما يلائم باحوالهن ويعلمهن بجميع مالابد للنساء من التعليمات وليس للامام ان يقتصر على تعليم الرجال فقط ويجعل امر النساء الى الاهل والازواج انظر خطب النبى صلعم يوم العيد وكانت النساء يشهدن المصلى ودعوة الخير فلما فرغ عن خطبته نزل وذهب الى مجمع النساء فوعظهن وذكّرهن وعلّمهن هذا هو الاصل فى الباب . ثم فى ذكر الامام فى الترجمة اشارة الى انه ليس كل احد من الرجال يصلح ان يجعل معلما للنساء ولا كل احد من الاهل والازواج يقدر على تعليمهن والامام اعلم بمصالح رعيته واعلم بما لا بد للنساء من التعليم واعلم بمن يصلح لتعليمهن وكيف يعلّمهن ثم هو مسئول عن رعيته يوم القيامة فعليه الانتظام والانصرام وعليه ان يُهيّئ للنساء تعليما يناسبهن ويؤدبهن كما عليه ان ينظر فى مصالح الرجال ويسوى لهم تعليما يؤدبهم به ثم فى الحديث اشارة الى افراز تعليم النساء عن تعليم الرجال وان يباعدهن عن حضور الرجال فان كان المجلس جامعًا للرجال والنساء فليكنّ فى اُحزيات المجلس منفردات متنكبات عن الرجال فى الاغشية والحجب والبراقع ولا يحضرهن الرجال عند التعليم الا من اعتمده الامام او نائبه ثم لا يكلمهن الامام ايضا الا من وراء حجاب وبالجملة فهذا امر اخر وراء ماأتى الباب السابق من تعليم الرجل اهله وامته فاعلم ذالك ١٢

باب الحرص على الحديث - وهو فى عرف الشرع مخصوص بخبر الشارع وما
يتحدث عنه من قول اوفعل اوتقرير كانه لوحظ فيه مقابلته للقرآن فانه قديم
اراد المؤلف رح بالترجمة فضل الحرص على الحديث خاصة والاحاديث التى مرت
فى الابواب السابقة انما كانت لمطلق العلم ومنه يظهر وجه مناسبة هذا الباب
بالابواب السابقة اما ما قال العلامة العينى فى وجه المناسبة ان المذكور فى الباب
الاول هو التعليم الخاص وكذالك المذكور فى هذا الباب هو التعليم الخاص
لان النبى عليه السلام اجاب اباهريرة فيما سأله بالخطاب اليه خاصة و
الجواب عن سوال من لا يعلم جوابه تعليم من المجيب انتهى فمما يقضى منه
العجب فافهم والترجمة فى قوله لقد ظننت يا اباهريرة ان لا يسئلنى عن هذا
الحديث اول منك لما رايت من حرصك على الحديث فانه سيق الكلام لمدح
الحرص على الحديث خاصة ولفظ اول فى الحديث اما بالرفع على انه صفة
لاحد واما بالنصب على انه حال وقوله "اسعد الناس بشفاعتى من قال
لا اله الا الله خالصا من قلبه" اراد به الكلمة التامة بجزئيها فكانه جعل
لا اله الا الله شعار المجموعها وهذا كما تقول قرأت الم ذالك الكتاب تريد به
قراءة السورة بتمامها قال العلامة السندهى تحت قوله خالصا من قلبه اما
ان يحمل الاخلاص فوق الاخلاص المعتبر فى مطلق الايمان او تعتبر الاسعدية
بالنسبة الى الشفاعة العامة الشاملة للكفرة الا انه يلزم منه ان الكافر سعيد
بشفاعته والقول "بان الكافر سعيد" بعيد الا ان يقال ما لزم منه هذا
القول الا ضمنا وهو غير بعيد انما البعيد ان يقال ان الكافر سعيد بشفاعته
صريحا او يجرد اسعد عن معنى التفضيل ويعتبر لمعنى اصل الفعل لكن
استعمال اسعد بالاضافة التى هى من مقتضيات معنى التفضيل يبعد

القول بالتجريد فافهم قلت وهذا كقولهم إن الناقص والاشج اعدلا بني مروان يعني عادلا بني مروان وقال شيخ مشايخنا الشاه ولي الله الدهلويؒ التفضيل ههنا اما بمعنى الصفة او هذا الجواب من قبيل اسلوب الحكيم كذا قال شيخنا قدس سره انتهى قلت لعله اراد بقوله اسعد الناس ان الاسعدية يظهر في حق من كان دخل النار بعمله وهو مومن خالص غير منافق ثم اخرج من النار بشفاعة النبي صلعم وادخل الجنة فهو اسعد حيث انه ما نال الجنة بعمله وانما نالها بالشفاعة لاجل الايمان وبقي في النار من تاخر عن الايمان فلم ينله الشفاعة فحينئذ يرى المومن بالكلمة نفسه انه اسعد واسعد ولولا الكلمة لكان في النار مخلدا اما كون الجواب على اسلوب الحكيم فقد ذكرناه مفصلا في تحرير آخر على كتاب العلم ١٢

باب كيف يقبض العلم هل يقبض بقبض العلماء وذهاب حملة العلم عن العالم ام بنزع العلوم عن صدورهم مع بقاءهم في الدنيا افاد الحديث انه لا يقبض انتزاعا ولكن يقبض بقبض العلماء وكان تحديث النبي صلعم بذالك في حجة الوداع كما رواه احمد والطبراني من حديث ابي امامة قال لما كان في حجة الوداع قال النبي صلعم خذوا العلم قبل ان يقبض او يرفع فقال اعرابي كيف يرفع فقال الا ان ذهاب العلم ذهاب حملته ثلاث مرات فعلمنا منه بداهة ان منشأ ذهاب العلم عن العالم انما هو عدم تبليغه وترك اشاعته والا فكيف ذالك لو تسلسل التعليم وتكون اشاعة العلم مستمرة وبالجملة غرض المؤلف بل منشأ الحديث هو التاكيد في اشاعة العلم وتعميمه لكل احد من الناس وقد وضح ذالك من قول عمر بن عبد العزيزؓ وجاء قوله هذا شرحا للترجمة السابقة و مكملا لها وافاد قول عمر هذا انه يجب على العلماء ان يسموا المجالس لعامة العلمية

يُجلّس فيها العلماء فيدرسون الناس عامتهم ويعلمونهم بما لا يسع للعامة ان يغفلوا عنه وليكن ذالك بوسعة الصدر والتسهيل على المتعلمين بما يرغبهم الى اخذ العلوم من غير تقييد فى الاخذ ولا تخصيص فى الاخذ حتى يُعلّم من لا يعلم اما التعليم بالتخصيصات والتقييدات كما هو داب اكثر العلماء اليوم فهو ايضا يؤدى الى هلاك العلم فالحذر الحذر افاده حضرة الشيخ العلامة شيخ الهندؒ فى تراجمه ويستفاد من قول عمر بن عبد العزيز فاكتبه ابتداء تدوين الحديث النبوى وما الذى حملهم على ذالك وكانوا قبل ذالك يعتمدون على الحفظ فلما خاف عمر بن عبد العزيز وكان على راس المائة الاولى من ذهاب العلم بذهاب العلماء وموتهم رأى ان فى تدوينه ضبطا للعلم وابقاء الاصل وقد روى ابونعيم فى تاريخ اصبهان هذه القصة بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز الى الافاق انظروا حديث رسول الله صلعم فاجمعوه قال الحافظ قلت وفى قوله انظروا تنبيه على اخذ التثبت فى جمع الحديث واستعمال الاحتياط فى الاخذ عن الرواة واشار عليهم باخذ المرفوعات الصحيحة فقط دون اثار الصحابة و اراء العلماء اخذا بالحذر حتى لا يختلط المرفوع بغيره ولا قول الرسول بقول غيره وليس فيه دلالة على ان اقوال الصحابة والتابعين لا يجوز الاخذ بها ولا الاعتماد عليها حاشى جنابه عن التقول بامثال ذالك وانما اراد تدوين المرفوعات فقط فانها الاصل فى الباب والحجة على الكافة وفيه سد لباب الفتنة وقطع لطمع اهل الاهواء ودفع لمكيدة الشيطان بالتلبيس بين اقوال صاحب الشرع واقوال غيره هذا فليحفظ.

**باب هل يجعل للنساء يوما علىحدة فى العلم** اراد به ان من لا يتمكن من الحضور فى المجالس العامة العلمية كالنساء مثلا حيث انهن يتقمعن عن الشهود

فی مجالس الرجال لغلبۃ الحیاء علیھن فعلی الامام او نوابہ من اھل العلم ان یراعی احوالھن مثلا ویجعل لھن یوما مخصوصا للتعلیم لا یشارکھن فیہ احد من الرجال فیعطی لھن حظھن من التعلیمات ما ھو احریٰ فی حقھن وبالجملۃ انہ لما کان من الاھم الواجب ان یعم التعلیم فعلی الامام ومن ینوب منابہ ان یبلّغ الی کل احد حظہ منہ من غیر تخصیص بین الرجال والنساء والعامۃ والخاصۃ وکذا بین الجاھل وغیرہ وفی ابراز الترجمۃ فی صورۃ السوال عنایتہ الی مسئلۃ تعلیم النساء وشدۃ اھتمام لھا ما لیس فی غیر ذالک حیث ان النبی صلعم عیّن للنساء یوما للتعلیم ولم یامرھن بالحضور فی المجالس العامۃ وذالک ان للنساء احوال یختص بھن فاذا ذکرت تلک فی المجالس العامۃ وفیھا رجال ونساء یستحیین عن ذکرھا بحضور الرجال وینقبضن منھا اشد الانقباض فلا یقدرن علی التلقف والتعلم من المعلم ولا یسئلن حیاء فی ما یعتری لھن من الاحوال المخصوصۃ فیرجعن غیر ناجحات فی المقصد فاعلم ذالک وقد ذکرنا فی الاصل امور امفیدۃ ترکناھا ھٰھنا روما للاختصار ۱۲

## باب من سمع شیئا فراجع حتیٰ یعرفہ

الظاھر ان مقصد الباب اظھار فضل من راجع شیخہ لیفھم الکلام ویعرف ما ھو المرام او اراد ان لیس فی مراجعۃ الطلبۃ علی المعلم اساءۃ ادب فی حق المعلم ولا ھو من باب التحقیر علی المتعلم فلا ینبغی للعالم التضجر والملالۃ عن المراجعۃ والسوال وکذا لا یناسب للمتعلم ان یستحیی فلا یراجع شیخہ فیما لا یعرف فیقوم عن المجلس فی تململ فلا یکون التعلیم مفیدا ولا التعلم فی المتعلم نجیحا واللہ اعلم افادہ حضرۃ الشیخ قدہ فی تراجمہ ودلالۃ الحدیث علی الترجمۃ واضحۃ۔ قولہ فی الحدیث انما ذالک العرض قال شیخ مشایخنا الشاہ ولی اللہ قدہ اعلم ان النبی صلعم اشار الی

ان الحساب على نوعين احدهما اللغوى وهو الذى وصف فى القرآن بكونه يسيرا و
ثانيهما العرفى وهو المناقشة والمراد فى كلامه صلى الله عليه وسلم هو هذا
قلت فيه دليل على ان حساب العرض ايضا نوع من الحساب وهو عرض
تقصيرات العبد عليه ثم العفو بعده اما حساب المناقشة فلا يخلو عن العذاب
الا قليلا على مقتضى الرحمة من الله جل مجده والمناقشة فى الحساب هى
الاستقصاء فى المحاسبة من قطمير ونقير واصلها الاستقصاء فى الكشف
عن الشئ وصورة المناقشة ان يقال عند عرض جنايات المرء عليه لم
فعلت هذا هكذا ولعل الحق لا يتجاوز عما قاله الشيخ وقال العلامة
السندهى انما ذالك العرض اى الحساب اليسير ليس من باب الحساب
وانما هو من باب العرض اى عرض افعال العبد عليه مع التبشير بالغفران و
الحساب لا يكون الا بنوع مناقشة ومن حوسب كذالك يعذب وعلى هذا
فليس حاصل الجواب بيان التجوز فى قوله من حوسب عُذب بان المراد
بالحساب فى هذا الكلام المناقشة فى الحساب حتى يرد ان قوله انما ذالك
العرض لا يحتاج اليه فى تمام الجواب بل حاصل الجواب حمل الحساب اليسير
على العرض وان مطلق الحساب لا يخلو عن نوع مناقشة والمناقشة فى حال
الحساب تفضى الى الهلاك فصح قوله من حوسب عُذب ولا يكون منافيا للآية
والله تعالىٰ اعلم وقلت هذا صريح فى ان العرض ليس من باب الحساب اصلا و
ان حمل الحساب على العرض فيه تجوز ولا ادرى ما وجه كلام هذا المحقق و
الذى حمله على ذالك ان قوله انما ذالك العرض لا يحتاج اليه فى تمام الجواب
فسخيف جدا وكيف لا وفى ذكره ههنا تتميم للمقصود من دفع التعارض
بين الآية وبين قوله عليه السلام من حوسب عذب فانه اذا لم يذكر العرض

الذی ہو نوع القسم الثانی من الحساب کیف تطمئن نفس السائلۃ الصدیقۃ رض ولو قیل ان التنصیص بالمناقشۃ یدل علی ان الیسر فی غیرہا قلت ہذا ہو الحامل لذکر العرض لیکون افہم للمراد من ان الحساب الیسیر ہو الذی یقال لہ العرض ایضا وہذا افید بحسب المقام مع ان فیہ تسلیم ما کان عنہ الفرار من جعل الحساب علی نوعین حساب مناقشۃ وحساب عرض واللہ اعلم ثم قولہ کانت لا تسمع بصیغۃ المضارع تدل علی الاعتیاد والاستمرار و ہو المطلوب ہہنا افادہ العلامۃ السندھی.

**باب لیبلغ العلم الشاھد الغائب** ہذا الباب صریح فی وجوب التبلیغ وتعمیمہ لکل احد فمن شہد مجلس العلم فسمع شیئا من امر الدین و وعاہ فعلیہ ان یبلغہ الی من لم یشہدہ وتلک فریضۃ مستقلۃ علی العلماء لا یتوقف علی سوال سائل ولا ینتظر لہا وقت الحاجۃ ثم ہذا الضمان بقدر العلم قلیلا کان او کثیرا لیس علیہ الا ذالک افادہ حضرۃ الشیخ قدس سرہ فی تراجمہ و الترجمۃ ماخوذۃ من لفظ الحدیث ولیبلغ الشاھد الغائب اما شرح الحدیث وبیان لطائفہ فلیس من مقصد الکتاب فلیطلبہ من مظانہ فی الشروح وقد بینا نبذۃ منہ فی الاصل. اما وجہ المناسبۃ بین البابین فقال البدر العینی ان المذکور فی الباب السابق مراجعۃ المتعلم او السامع لضبط ما یسمعہ من العالم وفیہ معنی التبلیغ من المراجع الیہ الی المراجع فکان المراجع کان کالغائب عند سماعہ حتی لم یفہم ما سمعہ وراجع فیہ وہذا الباب ایضا فیہ تبلیغ الشاھد الغائب فتناسبا من ہذہ الجہۃ قلت الباب الاول کان لمراجعۃ السامع علی معلمہ وہذا الباب لمراجعۃ السامع (وہو الشاھد الحاضر فی المجلس) بما سمعہ عند غیرہ ولا یخفی ان فی المراجعۃ معنی التکرار وکانت

المراجعة الاولى للتفهم وهذه للتفهيم وتلك المراجعة كانت لتفهيم نفسه وفى المراجعة التبليغية تكميل تلك التفهيم فى حق نفسه وتعديته الى الغير اما تعديته الى الغير فظاهر واما ما يعود اليه من تكميل المعرفة والتفهم فهو من قوله فرب مبلغ اوعى له من سامع واذا كان كذالك فلعل المبلغ بالفتح يستخرج من الحديث مسائل مالم يستخرجها السامع بنفسه وذالك لجودة فهمه وقوة فكره وسيلان ذهنه مالم يكن للسامع مثلها فصار نفع الاستخراج عائد الى السامع ولعله يوفق للعمل بتلك المستخرجات فتتكامل بها نفسه هذا والله اعلم.

## باب اثم من كذب على النبى صلى الله عليه وسلم

الكذب هو الاخبار عن الامر على خلاف ما هو عليه عمدا او سهوا خلافا للمعتزلة فى اشتراطهم العمدية ولما سبق فى الابواب المارة من ضرورة التبليغ والتعليم ثم الترغيب فى التعميم والتكثير حتى لا يبقى احد جاهلا عما عليه من امر الدين وكان فيه خطر الكذب ولو من غير قصد وارادة نبه المؤلف بوضع الترجمة ان من اهم الامور فى التبليغ والتعليم ان يستعمل فيه غاية الاحتياط ولا يخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ما تحقق عنده من قول الرسول او فعله او تقريره على ما فعل عنده ولا يدخل فيه بالمجازفة والتخمين مخافة الكذب على النبى صلعم فيكون وبالا فى حق المخبر اى وبال هذا ومرجع الباب الى شدة الاهتمام فى امر التعليم والتبليغ من كمال التثبت فيه والتجنب عن الخرص والخمن ولما كان كل احد مامورا بتبليغ ما قد علمه وحواه من امر الدين ولا علم الا بالمراجعة والتساءل عن العلماء حتى يعرف وجه الكلام واذا عرف فلم يكرره عند احد خيف عليه ضياع ذالك العلم بالنسيان مع ما فى التكرار من عموم النفع وتكثير ثمراته فلا بد عليه من التبليغ والتعليم حتى يحفظ العلم ويعم وتتوفر فائدته وتتكثر ثمراته وفى ذالك

صيانة لابواب القضاء والافتاء وسد على الجهال ابواب الضلال والاغواء فالواجب على العلماء امران التعليم والتبليغ والاخذ بالاحتياط والحذر بالغاية واستدل عليه باحاديث رتبها ترتيبا حسنا فبدأ بحديث علىؓ لا تكذبوا علىّ فانه من كذب علىّ فليلج النار لان فيه النهى عن الكذب صريحا والوعيد للكاذب وهو المقصود بالباب ثم ثنى بحديث الزبيرؓ الدال على توقى الصحابة وتحرزهم من الكذب عليه" وثلث بحديث انسؓ الدال على ان امتناعهم انما كان من الاكثار المفضى الى الخطأ لا عن اصل التحديث لانهم ما مورون بالتبليغ وربع بحديث سلمة ابن الاكوع وفيه ذكر القول فقط لانه اكثر ولان القول اتم حجة واقوى تمسكا بخلاف الفعل فقد يكون مختصا بالفاعل فلا يكون حجة مطلقة فى الشرع وختم بحديث ابى هريرة وفيه "من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار" وهو يعم الكذب بنوعيه من القول والفعل كما ان الثلاثة الاول تعمهما وتحرم الكذب على النبى صلعم مطلقا فكما لا يجوز ان يقول قال رسول الله صلعم كذا فيما لم يقل صلعم كذالك لا يجوز ان يقول فعل الرسولﷺ كذا فيما لم يفعله وهما سيان فى التحريم من غير فرق بينهما ولعل توسيط حديث سلمة ابن الاكوع بين تلك الاحاديث الدالة على التعميم لدفع تخصيص الوعيد بالقول فقط مع ما حديث ابى هريرة اشارة الى استواء تحريم الكذب عليه صلعم فى اليقظة والمنام هذا ثم لا فرق فى هذا الباب بين الكذب له والكذب عليه كما تفوه به الجهلة فوضعوا احاديث فى الترغيب والترهيب واعتلوا بانا لم نكذب على النبى صلى الله عليه وسلم وانما كذبنا له لنصرة دينه وتائيد شريعته والممنوع ذالك لا هذا وهذا جهل باللغة العربية وخطاب الشرع ومصادمة بالاصول وما دروا ان [illegible] صلى الله عليه وسلم ما لم يقل يقتضى

الکذب علی اللہ تعالی لانہ اثبات حکم من الاحکام الشرعیۃ سواء کان فی الایجاب
او الندب او الحرام والمکروہ وما تمسکوا بہ من زیادۃ لفظۃ فی بعض طرق حدیث
ابن مسعود من قولہ من کذب علی لیضل بہ الناس اخرجہ البزار فلا یجدی
شیئا ولا یغنی بمرامھم اما اولا فلانھم اختلفوا فی وصلہ وارسالہ ورجح الدار قطنی
والحاکم ارسالہ واما ثانیا فنقول ان اللام فیھا کاللام فی قولہ تعالی فمن اظلم ممن
افتری علی اللہ کذبا لیضل الناس فھل یجترئ احد ان یقول ان الکذب
علی اللہ لا لیضل الناس جائز مباح لا باس بہ وھل بین التعبیرین فرق
فیجوز الکذب للرسول ولا یجوز الکذب للہ حاش للہ فلیست اللام
للعلۃ بل للصیرورۃ یعنی ان مآل امرہ الی الاضلال واما ثالثا فنقول انہ
قد یفرد بعض افراد العموم بالذکر عن العموم افادۃ للتاکید وعلی ھذا فلا مفھوم لہ
وھذا کقولہ تعالی لا تاکلوا الربوا اضعافا مضاعفۃ وقولہ جل مجدہ ولا تقتلوا اولادکم من
املاق فان قتل الاولاد ومضاعفۃ الربوا والاضلال فی ھذہ الآیات انما
ھو لتاکید الامر فیھا لا لاختصاص بھا وھذا مختار الطحاوی رح ۱۲ قولہ فی حدیث
الزبیر اما انی لم افارقہ یرید بہ طول صحبتہ بالنبی صلعم المقتضی لکثرۃ السماع
بالروایۃ المقتضی لکثرۃ التحدیث عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ولم یرد بہ حقیقۃ الکلام
فقد ھاجر الزبیر الی الحبشۃ ولم یکن معہ فی حال ھجرتہ الی المدینۃ ولکن سمعتہ
یعنی ان الاکثار فی البیان لا یخلو عن خطر فقد ینجر الی الخطأ فی الکلام من غیر
تعمد فاخشی ان اعزو الی النبی صلعم ما لم یقلہ صلعم وانا لا ادری فادخل فی الوعید
فان الوعید لا یختص بالتعمد والخطأ لا یسلم عنہ البشر ثم الخطأ وان کان مرفوعا
عن العبید ولکن اذا کان ناشیا عن فعل اختیاری کما اذا اکثر فی الروایۃ من یعلم
من نفسہ انہ لا یامن من الغلط والخطأ فاکثر اخطأ فقد افرط علی نفسہ و

ترك سبيل الاحتياط واما المكثرون من الصحابة كابی ھریرة وابن مسعود وانس وامثالهم فلعلهم راعوا قيد التعمد المذكور فی حدیث ابی ھریرةؓ وانسؓ وکانوا واثقین علی حفظهم او سئلوا کثیرا فلم یکن لهم بد عن التحدیث مخافة ان یکونوا من الملجمین بلجام النار یوم القیامة وان یتوجه الیهم لعنة الله والملائکة و الناس اجمعین وبالجملة ان من ترك الاکثار فقد تورع واحتاط لنفسه ومن اکثر فقد ادّی واجب التبلیغ وامتثل امر الشارع مع استعمال الاحتیاط فی البیان فکل فعال کلهم جمیل وانما لکل امرئ ما نوی. قوله فی حدیث انس انه لیمنعنی ان احدثکم حدیثا کثیرا اه قال الحافظ خشی انس مما خشی منه الزبیر ولهذا صرح بلفظ الاکثار لانه یظنه ومن حام حول الحمی لا یامن وقوعه فیه فکان التقلیل منهم للاحتراز ومع ذالك فانسؓ من المکثرین لانه تاخرت وفاته فاحتیج الیه کما قدمناه ولم یمکنه الکتمان ویجمع بانه لو حدث بجمیع ما عنده لکان اضعاف ما حدث به ووقع فی روایة عتاب بمهملة ومثناة فوقانیه مولی هرمز سمعت انسا یقول لولا انی اخشی ان اخطئ لحدثتك باشیاء قالها رسول الله صلعم الحدیث اخرجه احمد باسناد فاشار الی انه لا یحدث الا ما تحققه ویترك ما یشك فیه وحمله بعضهم علی انه کان یحافظ علی الروایة باللفظ فاشار الی ذلك بقوله لولا ان اخطئ وفیه نظر والمعروف عن انس جواز الروایة بالمعنی کما اخرجه الخطیب عنه صریحا وقد وجد فی روایة ذالك کالحدیث فی البسملة وفی قصة تکثیر الماء عند الوضوء وفی قصة تکثیر الطعام ۱۲ قلت وکانت الروایة بالمعنی فاشیة فی عهد اعیان الصحابة حتی ان عمر رضی الله یضرب بالدرة لمن کان یدعی ان هذه الروایة من لفظ النبی صلعم وکانت الاعیان منهم اذا رووا روایة اعقبوها بالفاظ تدل علی اقصی الاحتیاط منهم فی نقل الحدیث فیقولون قال ذالك

اونحوه او مثله او قريباً منه فمن احتج برواية انس والزبير وغيرهما على منع الرواية بالمعنى فقد ابعد نعم اذا ادعى احد ان هذا من لفظ النبي صلعم ولم يكن ذالك كذالك فيكون كاذباً فى اعتزاء اللفظ الى النبي صلعم لا فى اصل الرواية عنه بحسب المعنى اذا كان الراوى قد حفظ المعنى على وجهه ثم اداه معزياً الى النبي صلعم مراعيا المعناه ومن هذا القبيل قول ابن عباس فى مواضع ان هذا من السنة او هو سنة ابى القاسم صلعم وكان الفقهاء رحمهم الله يأخذون مغزى الاحاديث والمعنى المسوق له الكلام و يستدلون به على معنى الاستدلال بالحديث والناظر الباحث اذا تصفح اسفار الاحاديث واكتشف عن احوالها يجدها اما بالفاظها المروية عند الفقهاء او بمعانيها المثبتة فى اللحاظ ومن ههنا ترى المجتهدين لهم جدٌ على قبول ارائهم ولا يتحولون عنه الا بدليل مثله فانهم يرون ارائهم من النص لانهم اختاروها من معنى النص وليس هذا من باب الاعتماد على الرائى المحض والمصنفؒ يرى كلا من الدلالة والاشارة والاقتضاء من النص ويستدل بها فى مواضع من كتابه هذا فليحفظ ۱۲

**باب كتابة العلم** قال الحافظ فى الفتح طريقة البخارى فى الاحكام التى يقع فيها الاختلاف ان لا يجزم فيها بشئ بل يوردها على الاحتمال وهذه الترجمة من ذالك لان السلف اختلفوا فى ذالك عملا وتركا وان كان الامر استقر والاجماع انعقد على جواز كتابة العلم بل على استحبابه بل لا يبعد وجوبه على من خشى النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم قلت كره جماعة من الصحابة والتابعين كتابة الحديث واستحبوا ان يوخذ عنهم حفظا كما اخذوا حفظا لكن لما قصرت الهمم وخشى الائمة ضياع العلم دونوه واول من دون الحديث ابن شهاب الزهرى على راس المائة بامر عمر بن عبد العزيز ثم كثر التدوين ثم التصنيف وحصل بذالك خير كثير فلله الحمد وافاد حضرة الشيخ العلامة شيخ الهند قدس سره لما كانت الكتابة من اقوى الذرائع لحفظ العلم وبقائه وانفع فى باب التبليغ واسهل طريق

الاشاعة اراد المؤلف ان يبين استحسانها واثبت من ارشاد النبي صلعم كتابة الامور العلمية للحفظ والبقاء بل فيه اشارة الى ترغيب العلماء للكتابة قلت ذكر في الباب احاديث سينقا منها ان النبي صلى الله عليه وسلم اذن في كتابة الحديث عنه وهو يعارض حديث ابي سعيد الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن رواه مسلم والجمع بينهما ان النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والاذن في غير ذالك او ان النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والاذن في تفريقهما او النهي متقدم والاذن ناسخ له عند الامن من الالتباس وهو اقربها مع انه لا ينافيها وقيل النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ والاذن لمن امن منه ذالك ومنهم من اعل حديث ابي سعيد وقال الصواب وقفه على ابي سعيد قاله البخاري وغيره.

فتح قلت روى البيهقي في المدخل عن عروة ابن الزبير ان عمر بن الخطاب اراد ان يكتب السنن فاستشار في ذالك اصحاب رسول الله صلعم فاشاروا عليه ان يكتبها فطفق عمر يستخير الله فيها شهرا ثم اصبح يوما وقد عزم الله له فقال اني كنت اردت ان اكتب السنن واني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتابا فاكبوا عليها وتركوا كتاب الله واني والله لا البس كتاب الله بشيء ابدا - قلت اراد عمر ان يكتب السنن فدل على جواز كتابتها ثم لما استشار اصحاب النبي صلعم في ذالك فكلهم اشاروا بموافقة رأى عمر فكان ذالك اجماعا منهم على جواز كتابة السنن ثم بعد ذالك استخار الله جل مجده هل جمع السنن في كتاب احسن و ارفق للامة او تركها مفرقة منتشرة على ما كانت هي عليها في عهد النبي صلعم و عهد ابي بكر غير مجتمعة في الصحف فاجتمع راى عمر على ان يترك السنن مرسلة غير مضبوطة في صحيفة وفيه خير عظيم لطالب الحديث مع ان في عدم الضبط سعة على الامة ورحمة في حق العامل وامن من خشية التباس السنن بالقرآن ولو بعد حين فرجح عمر المفسدة على المصلحة لا يقال ما بال عمر ترجح المفسدة على المصلحة وقد اذن النبي صلعم عبد الله بن عمرو

بن العاص بكتابة الاحاديث وجمعها فجمعها عبد الله فى صحيفة وسماها الصادقة وكانت
معه فى الشام وكذالك كان انس يكتب الاحاديث ويعرضها على النبى صلعم فلو كان فى
جمع الاحاديث مفسدة تقتضى ترك الجمع ما اذن النبى صلعم عبد الله ولا انسا ولا غيرهما
واللبس اذ ذاك كان اقوى منه فى زمن عمرؓ فانه كان زمان نزول القرآن وكانوا كلما
نزل شئ من القرآن كتبوه على ما تيسر عندهم من الالواح واللخاف ولحاء الشجر وعظام
الكتف فلم تكن تلك الكتابة مجتمعة فى صحيفة بخلافه فى عهد عمرؓ فانه كان مجموعا محفوظا
مامونا ان يدخل فيه غيره لان عمر اراد جمع السنن على طريق جمع القرآن بان يستخرجها
من صدور الرجال ويرفعها عن الصحائف المكتوبة عند الاصحاب فيجمع ذالك كلها
فى كتاب واحد ثم يبعث نقولها الى الآفاق ويحمل الناس على اختيارها والعمل بما فيها
وهذا هو الذى قال فيه عمر انى والله لا البس كتاب الله بشئ ابدا ولا يشك فيه عاقل
انه لو كان ذالك من جهة الخلافة لاورث خلطا ولبسا بالقرآن على العوام لا سيما للاعاجم
الذين لا يقدرون على التميز بين عربية القرآن والاحاديث والذى اذن فيه النبى صلعم
ليس بتلك المثابة فانهم طلبوا الاذن بالكتابة فاذن لهم النبى صلعم وما كان ذالك بدأ
منه ليحمل على الندب فاذا الامر بو ذالك على الاباحة ثم هو متعلق بجمع مسموعات شخص
واحد وليس فيه عهدة على الخلافة ولا على النبوة اصلا ولو فعل ذالك عمرؓ كان امرا مضبوطا
من جهة الخلافة وكان العهدة عليها وكان كل احد مامورا بالعمل بها وترك ما سواها
من الاحاديث وقد يمكن ان يكون عند الافذاذ احاديث سمعوها من النبى صلعم او
اخذوها من المعتمدين مالم تبلغ عمرؓ منها شئ ليضعها فى مجموعة الاحاديث فتلك
الاحاديث خارجة عن المجموع والعمل بها واجب بنص الحديث فكيف يسوغ للخلافة
ان يحمل الناس كلهم على العمل بتلك المجموعة وترك ما سواها من احاديث السنن و
الاحكام وعلم الخلافة غير محيط بخلاف القرآن فهو المجموع المحفوظ الذى لا ياتيه الباطل

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد انزله الله بعلمه وجمعه في صدر نبيه وضمن له
قراءته لنفسه وقراءته على الناس وتبيين ما في القرآن عندهم فهو المضمون على الله لا
يحتمل التغير اصلا فكل القرآن بين الدفتين وليس وراء الدفتين شئ من القرآن
اما الاحاديث فليست هي من املاء النبي عليه السلام ولا هي مضمونة على الله فتكون
محفوظة مصئونة عن التغير وانما جعل حفظها على الناس فرقها عليهم ورغبهم في
الحفظ وبشرهم على حفظها بالنضارة والغفران والزم عليهم التعليم والتبليغ وانذرهم
بان ضياع العلم من امارات الساعة واوعد على كتمان العلم باشد ما يكون من الوعيد
من اللعنة والالجام وبالجملة ان كتاب عمرو بن العاص في السنن وكراسة انس من
مالك في الاحكام وكتاب زيد بن ثابت في الفرائض ليس الا لحفظ بعض مسموعاتهم
من النبي صلعم وهذا امر مندوب وفيه نفع ظاهر فان العالم قد يشتبه عليه حفظه
فيرجع الى مكتوبه واما ما اراد عمر من ذلك فهو من باب تحميل الناس بالعمل بما في
كتابه وترك ما سواه وهذا لا يليق بغير القرآن فان ما عدا القرآن لا يامن عليه الغلط ولا
هو محفوظ من النسيان وليس ذالك بمستطاع ان لا يكون من سنن النبي شئ الا و
قد جمعت في كتاب واحد هذا وان كان ممكنا في نظر العقل لكنه محال عادة ثم لما رأى
عمر بن عبد العزيز الخليفة العدل انه لو لم يكتب الاحاديث عن الناس لضاع اكثر
الدين ولتدخل فيه اهل الاهواء فترجح عنده نفع تلك الكتابة على ضررها كما ترجح
عند عمر رض ضرر الكتابة على نفعها فكتب الى عماله ان يجمعوا احاديث النبي صلعم متمحضات
عن الآثار والاقوال وقد مر ذكره قريبا فتذكره وقوله قال قلت لعلي هل عندكم اي
مكتوب اخذتموه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما اوحي اليه ويدل على ذالك رواية
المصنف في الجهاد هل عندكم شئ من الوحي الا ما في كتاب الله وله في الديات هل
عندكم شئ مما ليس في القرآن وانما سأله ابو جحيفة لان جماعة من الشيعة كانوا يزعمون

ان تجمع السنن كلها في كتاب واحد بحيث لا يشذ منها شئ

ان عند اهل البيت لا سيما عليا اشياء من الوحي خصهم النبي صلعم بها لم يطلع غيرهم عليها
قوله الا كتاب الله هو بالرفع وقال ابن المنير فيه دليل على انه كان عنده اشياء مكتوبة
من الفقه المستنبط من كتاب الله وهي المراد بقوله او فهما اعطيه رجل لانه ذكره بالرفع
فلو كان الاستثناء من غير الجنس لكان منصوبا كذا قال والظاهر ان الاستثناء
منقطع وقد رواه المصنف في الديات بلفظ ما عندنا الا ما في القرآن الا فهما يعطى
رجل في الكتاب فالاستثناء الاول مفرغ والثاني منقطع معناه لكن ان اعطى الله
رجلا فهما في كتابه فهو يقدر على الاستنباط فتحصل عنده الزيادة بذلك الاعتبار
وقد روى احمد باسناد حسن من طريق طارق ابن شهاب قال شهدت عليا على
المنبر وهو يقول والله ما عندنا كتاب نقرأه عليكم الا كتاب الله وهذه الصحيفة وهو يؤيد
ما قلناه انه لم يرد بالفهم شيئا مكتوبا قاله الحافظ والظاهر من كلام السندي انه يرجح
الاتصال وقرره بوجهين احدهما ما اختاره ابن المنير على حذف المضاف اي اثر فهم و
ثانيهما بالتصرف في معنى السوال مع حذف المضاف قبل لفظ الفهم يعني هل عندكم علم
مخصوص بكم مكتوب او لا خصكم النبي صلى الله عليه وسلم به كما يقول الشيعة قال لا اي
ليس عندنا علم مطلقا مكتوبا او غيره الا كتاب الله تعالى او فهم اي علم هو اثر فهم واجتهاد
او ما في هذه الصحيفة فالاستثناء متصل من مطلق العلم وكل ما ذكره من كتاب الله وغيره علم
بعضه مكتوب وبعضه لا قلت وكانت الصحيفة جامعة لاشياء من العلم كتبها على منها
فرائض الصدقات وفي زكوٰة الابل منها قطعة توافق ما ذهب اليه ابو حنيفة الامام قوله
فانه كان يكتب ولا اكتب ومع ذالك فالموجود المروي عن عبد الله بن عمرو اقل من
الموجود المروي عن ابي هريرة باضعاف مضاعفة قال البخاري رح روى عن ابي هريرة نحو
من ثمانمائة رجل وكان اكثر الصحابة حديثا روى له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
خمسة آلاف وثلاث مائة حديث ووجد لعبد الله ابن عمرو سبع مائة حديث ولا يلزم

من كتابة عبد الله ووعى ابى هريرة صدرا ان يكون ما عند عبد الله اكثر مما عند ابى هريرة
وان كان ابو هريرة زعم ذالك ولكنه بنى زعمه هذا على ان عبد الله بن عمرو كان يكتب وقد
علمت حاله مما تقدم ولو سلمنا فالوجه فى كثرة النقل عن ابى هريرة وقلته عن عبد الله بن عمرو
ما قيل لان عبد الله كان بالعبادة اكثر اشتغالا من اشتغاله بالتعليم فقلت الرواية عنه وقيل
ان سبب ذالك ان عبد الله كان اكثر مقامه بعد فتوح الامصار بمصر او بالطائف ولم تكن الرحلة
اليهما ممن يطلب العلم كالرحلة الى المدينة بخلاف ابى هريرة فانه استوطن المدينة وهى مقصد
المسلمين من كل جهة وتصدى للتعليم والافتاء الى ان مات وعبد الله اشتغل بالعبادة
كثيرا كما سبق وقيل فى تقليل الرواية عن عبد الله ان عبد الله كان ظفر فى الشام بحمل
جمل من كتب اهل الكتاب كان ينظر فيها ويحدث منها فتجنب الاخذ عنه لذالك كثير من ائمة
التابعين وقيل السبب فى كثرة الرواية عن ابى هريرة دعاء النبى صلى الله عليه وسلم له
بعدم النسيان وهذا لا يستلزم الاكثار الا اذا ضم معه ان عبد الله بن عمرو نسى اكثر ما
كان سمعه من النبى صلعم وهذا مع الكتابة ابعد الآن يقال بنسيان المحفوظ وضياع
المكتوب والله اعلم . فتح مع زيادة عليه واذ قد فرغنا عن ذلك حان لنا ان نشرح قوله
ابى هريرة الا ما كان من عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب هذا الاستثناء يجوز
ان يكون منقطعا على تقدير لكن الذى كان من عبد الله بن عمرو يعنى الكتابة لم تكن
منى والخبر محذوف بقرينة ما فى الكلام ويجوز ان يكون متصلا نظرا الى المعنى اذ حديثا
وقع تميزا والتميز كالمحكوم عليه فكانه قال ما احد حديثه اكثر من حديثى الا احاديث
حصلت من عبد الله بن عمرو قال الكرمانى وفى بعض الروايات ما كان احد اكثر حديثا
منى الا عبد الله بن عمرو فانه كان يكتب ولا اكتب قلت فعلى هذه الرواية يراد بالموصول
فى قوله الا ما كان احدا او رجل وتكون كان تامة ويكون من عبد الله بيانا اى لا احدا
او الا رجلا تحقق هو عبد الله فالاستثناء متصل (السندهى) قال الحافظ ويستفاد منه

لازم

ومن حديث علی المتقدم ومن قصة ابی شاه ان النبی صلعم اذن فی کتابة الحدیث عنه ثم ذکر
ما یعارض ذلك من حدیث ابی سعید الخدری وبین طریق الجمع بینهما ما قد کتبنا عنه
فی اول هذا الباب والله اعلم بالصواب قال الحافظ فی الفتح فی ترتیب احادیث الباب قدم
حدیث علی علی انه کتب عن النبی صلی الله علیه وسلم بطرقه احتمالاً ان یکون انما کتب ذلك
بعد النبی صلعم ولم یبلغه النهی و ثنی بحدیث ابی هریرة وفیه الامر بالکتابة وهو بعد النهی
فیکون ناسخا وثلث بحدیث عبد الله بن عمرو وقد بینتُ ان فی طرقه اذن النبی صلی الله علیه
وسلم له فی ذلك فهو اقوی فی الاستدلال للجواز من الامر ان یکتبوا لابی شاه لاحتمال اختصاص
ذلك بمن یکون امیا او اعمیٰ وختم بحدیث ابن عباس الدال علی انه صلی الله علیه وسلم همّ
ان یکتب لامته کتابا یحصل معه الامن من الاختلاف وهو لا یهم الا بحق ۲!

## باب العلم والعظة باللیل

قال الحافظ ای تعلیم العلم باللیل والعظة تقدم
انها الوعظ واراد المصؒ التنبیه علی ان النهی عن الحدیث بعد العشاء مخصوص بما لا یکون
فی الخیر وافاد العلامة العینی ان فی بعض النسخ والیقظة وهذا انسب للترجمة وفی بعض
النسخ هذا الباب متأخر عن الباب الذی یلیه وجه المناسبة بین البابین من حیث
ان المذکور فی الباب الاول کتابة العلم الدالة علی الضبط والاجتهاد وهذا الباب فیه تعلیم
العلم والموعظة باللیل الدال کل منهما علی قوة الاجتهاد وشدة التحصیل انتہی۔ وقال بعد
اخراج حدیث ام سلمةؓ الباب له ترجمتان وهما العلم والعظة او الیقظة باللیل فمطابقة
الحدیث للترجمة الاولی فی قوله ماذا انزل اللیلة من الفتن وماذا فتح من الخزائن وقوله
فرب کاسیة فی الدنیا عاریة فی الآخرة ومطابقة للترجمة الثانیة فی قوله ایقظوا صواحب الحجر
والحق ما افاده حضرة الشیخ قدہ فی تراجمه انه اراد دفع توهم ناش منقول علیه السلام لابن
عباس لا تمل الناس هذا القرآن الخ ومن حدیث یسروا ولا تعسروا ومن عمله علیه السلام فی
التعلیم والموعظة کما قال ابن مسعود یتخولنا بالموعظة فی الایام کراهة السآمة علینا

ان المطلوب فی ھذا الباب ان یراعی احوال الطالبین فی حال نشاطہم وفراغہم عن سائر الاشغال واللیل جعلہ اللہ للنوم والراحۃ وامر التعلیم فیہ یری انہ یضادہ فمن ھذہ الجھۃ نظن کراھیۃ التعلیم والتذکیر باللیل فعقد لذالک باب العلم والعظۃ باللیل واخرج فیہ روایۃ ھی نص فی الباب تبین جواز التعلیم والتذکیر باللیل بل فوق ذالک من لزوم ایقاظ النائمین للتذکیر عند لحقوق الضرورۃ حیث امرھم بایقاظ صواحب الحجر والاصل فی الامر للزوم واللہ اعلم ۔

**باب السمر فی العلم** والسمر ھو الحدیث باللیل قلیلا کان اوکثیرا وقد یطلق علی الفعل ایضا یقال ان ابلنا تسمر ای ترعی لیلا واصلہ لون القمر لانھم کانوا یتحدثون الیہ نبہ بالباب علی ان السمر المنھی انما ھو فیما لا یکون من الخیر واما السمر بالخیر فلیس بمنھی بل ھو مرغوب فیہ کما ان المقصود بالباب المتقدم کان کذالک وقال الحافظ معناہ الحدیث باللیل قبل النوم وبھذا یظھر الفرق بین ھذہ الترجمۃ والتی قبلھا قلت ولعل قید قبل النوم ھھنا انما ھو لبیان الفرق بین مقصد البابین اخذا من الروایات المخرجۃ تحتھما لا انہ داخل فی مفھوم السمر او مراعاۃ لما کانوا علیہ فی الجاھلیۃ یسمرون فی اللیالی المقمرۃ وینامون بعد ذھاب القمر ولعل التعبیر بعنوان السمر ھھنا بعد ما تقدم من باب العلم والعظۃ باللیل والسمر ایضا لا یکون الا التحدث باللیل اشارۃ الی ان من کان سامرا لامحالۃ فلیسمر بالعلم والخیر ولا یکون سمرہ علی داب اھل الجاھلیۃ ویدخل فی السمر بالعلم ما عند ابی داود من روایۃ عبد اللہ بن عمرو کان النبی صلعم یحدثنا عن بنی اسرائیل حتی یصبح لا یقوم الا الی عظیم صلوۃ اخرج المؤلف تحت الباب حدیثین ولاخفاء فی مطابقۃ الاول منھما بالباب اما الحدیث الثانی وھو حدیث ابن عباسؓ فقال ابن المنیر ومن تبعہ یحتمل ان یرید ان اصل السمر یثبت بھذہ الکلمۃ وھی قولہ نام الغُلَیِّم ویحتمل ان یرید ارتقاب ابن عباس لاحوال النبی صلعم ولا فرق بین التعلیم بالقول والتعلیم من الفعل فقد سمر ابن عباس لیلتہ فی طلب العلم زاد الکرمانی او ما یفھم من جعلہ ایاہ علی یمینہ کانہ قال لہ قف عن یمینی فقال وقفت قال الحافظ وکل ما ذکرہ

معترض لان من يتكلم بكلمة واحدة لا يسمى سامرا وصنيع ابن عباس يسمى سهرا لا سمرا اذ السمر لا يكون الا عن تحدث قاله الاسمٰعيلي وبعدها الاخير لان ما يقع بعد الانتباه من النوم لا يسمى سمرا ثم قال والاولى من هذا كله ان مناسبة الترجمة مستفادة من لفظ اخر في هذا الحديث بعينه من طريق اخرى وهذا يصنعه المؤلف كثيرا يريد به تنبيه الناظر في كتابه على الاعتناء بتتبع طرق الحديث والنظر في مواقع الفاظ الرواة لان تفسير الحديث بالحديث اولى من الخوض فيه بالظن وانما اراد البخاري ههنا ما وقع في بعض طرق هذا الحديث مما يدل صريحا على حقيقة السمر بعد العشاء وهو ما اخرجه في التفسير وغيره من طريق كريب عن ابن عباس قال بت في بيت ميمونة فتحدث رسول الله صلعم مع اهله ساعة ثم رقد الحديث فصحت الترجمة بحمد الله تعالى من غير حاجة الى تعسف ولا رجم بالظن ونازع العلامة العيني الحافظ فيما قال وما وجه وهذا العبد لا يرى للنزاع محلا والحق مع الحافظ كما لا يخفى على من تتبع عادات البخاري في تراجمه ومن الظاهر ان النهي عن الحديث بعد العشاء وكذا السمر بعد العشاء ان لا يقول كلمة بعدها اصلا وينام على فور الفراغ من الصلوٰة وانما منشاء النهي في ذالك خطر فوات التهجد لمن كان يتهجد او فوات صلوٰة الفجر بالجماعة فهو وارد على التحدث طويلا من غير ضرورة داعية اليه ومراقبة ابن عباس ليلته تلك مع انه اظهر نومه للنبي صلعم بالتمطي لا يغني في الباب اذ لم يكن معه تقرير النبي صلعم حتى تكون حجة في المسئلة واذا منه صلعم الى يمينه اصلاح لفعله ولا يسمى سمرا في العرف فاذا لا مناص عن الاشكال الا بما افاده الحافظ اخيرا والحق احق بالاتباع هذا ما عندي والله اعلم

**باب حفظ العلم** قال شيخنا العلامة قدس ان مما يجب بعد تعلم العلم ان يسعى في حفظه ويجتنب عن اسباب النسيان فان النسيان مع انه كفر بنعمة العلم مخل فيما يجب على العالم من تعليم وتبليغ وعمل على مقتضاه وكذا افتاء مسئول وقضاء بين الخصمين فان كل ذالك متوقف على حفظ العلم فذكر في الباب حديثين اخرجهما من رواية ابي هريرة رض فدل بالاولى منهما انه كلما زاد اشتغال

المرأ بالعلم ازداد فی الحفظ قوۃ واکتسب منہ شدۃ اما الروایۃ الثانیۃ منہما فالثابت منہا ان القوۃ فی الحفظ مطلوب ومفید فی المقصد وھذا وان کان امرا فطریا لکن لھا مؤیدات ومضرات لا محالۃ فرعایۃ تلک المؤیدات والمضرات امر مستحسن فی النظر العقلی والشرع قال الشافعی شعر "شکوت الی وکیع سوء حفظی ÷ فاوصانی الی ترک المعاصی" فمن مؤیدات الحفظ لزوم الطاعۃ والتجنب عن المعاصی وھھنا الجد فی الطلب والاشتغال بالعلم کثیرا ومنہا طلب الدعاء عن الصالحین الی غیر ذلک ۱۲

**باب الانصات للعلماء** ای لاجل العلماء واللام فیہ للتعلیل والانصات بکسر الھمزۃ السکوت والاستماع للحدیث قال شیخنا العلامۃ قدس سرہ لما کان الانصات للعلماء یری انہ مخالف لقولہ صلعم لابن عباس ولا الفینّک تاتی القوم وھم فی حدیث من حدیثہم فتقطع علیہم حدیثہم فتملہم الخ فانہ ظاھر فی منع قطع الحدیث علی الناس وان القطع یورث الملالۃ اثبت المؤلف ان الاستنصات لضرورۃ التبلیغ والتعلیم فی اوقات خاصۃ مناسبۃ مباح امرہ بل ھو مستحسن واللہ اعلم و الترجمۃ فیقولہ علیہ السلام استنصت الناس ۱۲

**باب ما یستحب للعالم اذا سئل ای الناس اعلم فیکل العلم الی اللہ** کلمۃ ما موصولۃ ویجوز ان تکون مصدریۃ والتقدیر استحباب العالم وکلمۃ اذا ظرفیۃ فتکون ظرفا لقولہ یستحب والفاء فیقولہ فیکل العلم تفسیریۃ علی ان قولہ یکل فی قوۃ المصدر بتقدیر ان و التقدیر ما یستحب وقت السوال ھو الوکول ویجوز ان تکون اذا شرطیۃ والفاء حینئذ داخلۃ علی الجزاء والتقدیر فھو یکل والجملۃ بیان لما یستحب عینی وقال شیخنا العلامۃ قدہ یعنی ان العالم اذا سئل عنہ بای الناس اعلم فجوابہ بقولہ انا اعلم لا یستحسن منہ وان کان کونہ اعلم الناس فی وقتہ محققا بل الذی ینبغی ان یختار فی الجواب ھو احالۃ العلم علی اللہ فیقول اللہ اعلم وحدیث الباب واضح فی ھذا المقصود وکان مقصد المؤلف من عقد الباب ان حال العلماء ینبغی ان یکون علی التواضع فی الاحیان کلھا ولاسیما فی باب العلم ویکون مطمح انظارھم کمال

الرجل مجرداً حتى يكون نقصهم بمرأى اعينهم فى كل وقت وايضاً ان العلماء لما لهم من وفور
اسباب الترفع والعجب ما ليس لغيرهم فلا انسب فى حقهم ان يحذروا كل الحذر ويحتاطوا كل الاحتياط
والله اعلم .

**باب من سأل وهو قائم عالماً جالساً** قال الحافظ والمراد ان العالم الجالس اذا
سئله شخص قائم لا يعد من باب من احب ان يتمثل له الرجال قياماً بل هذا جائز بشرط الامن
من الاعجاب قال ابن المنير وافاد شيخنا العلامة قدس سره انه قد تقدم من باب من برك على ركبتيه عند
الامام او المحدث انه ينبغي للمتعلم ان يجلس عند المعلم بكمال الادب والتؤدة وحال القيام
ليس حال الاطمينان فلعل السوال وهو قائم لا يجوز والان يريد ان يبين انه لا بأس بالسوال
قائماً عند الضرورة والجلوس ليس من الامر الضروري الذي خلافه لا يجوز والترجمة فى قوله فرفع
اليه رأسه وما رفع اليه رأسه الا انه كان قائماً ولا تلازم بين رفع الراس وبين كون السائل
قائماً الا ان يكون ابو موسى رآه كذلك فحكاه عن مشاهدة والله اعلم

**باب السوال والفتيا عند رمى الجمار** افاد شيخنا العلامة قدس سره ومن الظاهر ان ذلك الوقت وقت
اشتغاله بمناسك الحج فالسوال عند رمى الجمار دليل على انه لا حرج فيه وكذا فى الجواب ايضاً فان
رمى الجمار طاعة لا يمنع عن التكلم ولا سيما عن جواب سوال تتعلق بعمل ذلك المكان وايضاً
علم منه ايضاً انه لا ضيق فى السوال والجواب قائماً قال الحافظ مراده ان اشتغال العالم بالطاعة
لا يمنع من سواله عن العلم ما لم يكن مستغرقاً فيها وان الكلام فى الرمى وغيره من المناسك جائز
وقد اعترض بعضهم على الترجمة بانه ليس فى الخبر ان المسئلة وقعت فى حال الرمى بل فيه انه كان
واقفاً عندها فقط واجيب بان المصنف كثيراً ما يتمسك بالعموم فوقوع السوال عند الجمرة اعم من
ان يكون فى حال اشتغاله بالرمى او بعد الفراغ منه واعترض الاسمعيلي ايضاً على الترجمة فقال
لا فائدة فى ذكر المكان الذى وقع السوال فيه حتى يفرد بباب على تقدير اعتبار مثل ذلك فليترجم
بباب السوال والمسئول على الراحلة وبباب السوال يوم النحر قلت انما نفى الفائدة لتقدم الجواب عن

ويراد ان سوال من لا يعرف الحكم عند في موضع فعله حسن بل واجب عليه لان صحة العمل متوقفة
على العلم بكيفيته وان سوال العالم على قارعة الطريق عما يحتاج اليه السائل لا نقص فيه
على العالم اذا اجاب ولا لوم على السائل ويستفاد ايضا دفع توهم من يظن ان في الاشتغال
بالسوال والجواب عند الجمرة تضييقا على الرامين وهذا وان كان كذالك لكن يستثنى من المنع
ما اذا كان فيما يتعلق بحكم تلك العبادة واما الزام الاسمعيلى فجوابه انه ترجم للاول فيما مضى باب
الفتيا وهو واقف على الدابة والثانى فكانه اراد ان يقابل المكان بالزمان وهو متجه وان
كان معلوماً ان السوال عن العلم لا يتقيد بيوم دون يوم لكن قد يتخيل متخيل من كون
يوم العيد يوم لهو امتناع السوال عن العلم فيه والله اعلم الى ههنا كله من الفتح ١٢۔

## باب قول الله تعالى وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا واذا كان علم الجميع قليلا

فما ظنك بقلة علم كل احد احد وحقارته قال الحكماء الرجل وان كان كبيرا فى العلم
ولكن نعلم بداهة ان جهله ازيد بكثير من علمه ابدا يعنى ان علم الشخص متناه و
جهله غير متناه لاحد له فالغرض من الباب انه ينبغى ان يلاحظوا قلة علمهم و
حقارته ابدا وعليهم ان يحترزوا عما يخالف التواضع والله اعلم

## باب من ترك بعض الاختيار مخافة ان يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا فى اشد منه

يعنى ان مما يجب على العلماء ان يراعوا مصالح العامة
وان كان ذالك بترك ما هو المختار عندهم اذا كان فى اظهار مختارهم ضررا على من هو قاصر
الفهم هو اشد من ترك ذالك المختار فحينئذ ابقاء غير المختار على حاله وترك ذالك الامر
المختار لرعاية العامة عين الصواب قال النووى فيه اذا تعارضت مصلحة ومفسدة
وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدأ بالاهم لان النبى صلعم اخبر
ان رد الكعبة الى قواعد ابراهيم عليه السلام مصلحة ولكن يعارضه مفسدة اعظم
منه وهى خوف فتنة من اسلم قريبا لما كانوا يرون تغييرها عظيما فتركها النبى صلعم

يعنى

وقال الحافظ وفی الحدیث معنی ما ترجم لہ لان قریشا کانت تعظم امر الکعبۃ جدا فخشی صلی اللہ علیہ وسلم ان یظنوا لاجل قرب عہدہم بالاسلام انہ غیر بناءہا لینفرد بالفخر فی ذالک ویستفاد منہ ترک المصلحۃ لامن الوقوع فی المفسدۃ ومنہ انکار ترک المنکر خشیۃ الوقوع فی انکر منہ۔

## باب من خص بالعلم قوما دون قوم کراھیۃ ان لا یفھموا قال شیخنا

العلامۃ غرض الترجمۃ واضح ان علی العلماء ان یراعوا حال المخاطبین فی التعلیم و التبلیغ فلا یقولن قولا لا یتحمل فہم المخاطب اصلا ولیخاطب کل احد علی حسب درجتہ (یعنی کلموا الناس علی قدر عقولھم) وھذا صریح فی قول علیؓ حیث قال حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ ورسولہ فقولہ یعرفون المراد بہ ما یفھمون و زاد ابن ابی ایاس فی کتاب العلم لہ عن عبد اللہ ابن داؤد عن معروف فی اخرہ و دعوا ما ینکرون ای ما یشتبہ علیھم فھمہ وفیہ دلیل علی ان المتشابہ لا ینبغی ان یذکر عند العامۃ ومثلہ قول ابن مسعود ما انت محدثا قوما حدیثا لا تبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ رواہ مسلم وممن کرہ التحدیث ببعض دون بعض احمد فی الاحادیث التی ظاھرھا الخروج علی السلطان ومالک فی احادیث الصفات وابو یوسف فی الغرائب ومن قبلھم ابو ھریرۃ کما تقدم عنہ فی الجرابین وان المراد ما یقع من الفتن ونحوہ عن حذیفۃ وعن الحسن انہ انکر تحدیث انس للحجاج بقصۃ العرنیین لانہ اتخذھا وسیلۃ الی ما کان یعمدہ من المبالغۃ فی سفک الدماء بتاویلہ الواھی و ضابط ذالک ان یکون ظاھر الحدیث یقوی البدعۃ وظاھرہ فی الاصل غیر مراد فالامساک عنہ عند من یخشی علیہ الاخذ بظاھرہ مطلوب واللہ اعلم قالہ الحافظ فی فتحہ قال العلامۃ البدر العینی تحت قولہ ان یکذب بصیغۃ المجھول وذالک لان الشخص اذا سمع ما لا یفھمہ وما لا یتصورہ امکانہ یعتقد استحالتہ جھلا فلا یصدق

وجوده فاذا اسند الى الله ورسوله يلزم تكذيبهما وقال فى مطابقة حديث معاذ للترجمة من حيث المعنى وهو انه عليه السلام خص معاذا بهذه البشارة العظيمة دون قوم آخرين مخافة ان يقصروا فى العمل متكلين على هذه البشارة ومقصد الترجمة جواز التخصيص فى التعليم والتخصص والاشخاص فى ذالك سواء والحديث انما سيق لبيان شان الكلمة ومقتضاها ولا ريب انها كما ورد فى الحديث فاذا اجتمعت معها ما يضاد تاثيرها تاثير الكلمة فالامر لمن غلب وهذا كما فى قوله عليه السلام لا يدخل الجنة قتات وكذالك فى قاطع الرحم فوزان ذالك وزان الادوية المفردة فى المعاجين و الجوارشات والعاقل تكفيه الاشارة افاد هذا التقرير حضرة الشيخ العلامة فى اثناء درس البخارى فكن منه على بصر وبصيرة ينفعك فى مواضع كثيرة ان شاء الله

**باب الحياء فى العلم** الظاهر على ما يفهم من روايات الباب وذكره القسطلانى ايضا ان غرض المؤلف ههنا من عقد الباب ان الحياء فى طلب العلم غير مستحسن كما يدل عليه قول مجاهد لا يتعلم العلم مستحى ولا مستكبر وابرام ام سليم رض على سوال امر يستحى منه وجدها على السوال بقولها ان الله لا يستحيى من الحق وعدم استحسان عمر رض فعل ابنه من اخفاء ما القى الله فى قلبه انها النخلة حياء من ابيه رض وابى بكر رض والحق ما افاده حضرة الشيخ العلامة ان المؤلف رح يريد ان يشير بذكر الآثار والاحاديث المرفوعة الى تفصيل حضر فى ذهنه لا يريد الافصاح بالمعنى فى ذلك ومن اجل ذلك ما صرح بالحكم فى الترجمة فكانه يقول انه من المقرر الثابت فى الشرع الحياء من الايمان. والحياء خير كله واثر مجاهد رح وقول الصديقة رض بظاهرهما ينافيان ذالك ولعل المقصود من الترجمة هو هذا الجزء الاخير الخفاء فى ذالك من الآثار المتقدمة ولاجل ذالك لم يورد فى المرفوع الا ما هو دليل على هذا الجزء كما ستقف انظر الى قول مجاهد لا يتعلم العلم مستحى كيف يحض المتعلم على اخذ العلم بالحياء ويمنع عن ترك السوال فيما

يستحى منه او فى غيره حياءً امن الشيخ او غيره من الطلبة واوضح من ذالك اثر الصديقة
رضى الله عنها حيث قالت نعم النساء نساء الانصار لم يمنعهن الحياء ان يتفقهن
فى الدين كيف مدحت نساء الانصار وباى شئ مدحتهن فوصفتهن بالحياء اولاً ثم
وصفتهن باستعمال الحياء عند السوال ايضا فاذا سئلن عن امر مما يستحى ذكره عند
الرجال يستحيين بالقدر الممكن ويسئلن فلا يتركن الحياء ولا يتركن السوال بعلة
الحياء فدل على ان الحياء وصف محمود لا يمنع المرأ عن السوال فى الحق واذا تحقق هذا
فاعلم ان الحديث الاول من حديثى الباب المتعلق بقصة أم سليم رض جاءت ام سليم الى
رسول الله صلعم فقالت يارسول الله ان الله لا يستحيى من الحق اى لا يامر بالحياء
فى ذكر الحق قدمت هذا الكلام بسطا لعذرها فى ذكر ما تستحيى النساء من ذكره
بحضرة الرجال فهذا غاية الحياء عند السوال ثم لما سمعت ام سلمة قول النبى صلعم
فى الجواب نعم اذا رأت الماء فغطت ام سلمة وجهها وقالت يارسول الله او تحتلم
المرأة فتغطية الوجه منها حياء يفوق حياء ام سليم كيف لا يكون ان ام سلمة من الازواج فهذا حال
حياء الامة من الصحابيات الازواج فما ظنك بحياء النبى صلعم وهو اشدهم حياء امن الابكار فى خدورهن
انظر الى قول النبى صلعم تربت يمينك كيف تفوح منه حيا النبوة فى غاية الجودة و
اللطافة ثم لم يمنعه الحياء عن التعليم والافادة بل ادى فريضته كيف ما امكن تيسر
وحفظ مقصوده عن الفوات بكل نحو سنح له صلعم فعلم منه ان قول ام سليم ان الله
لا يستحيى من الحق حق لا ريب فيه ولكن معناه عند المؤلف ان لا يحرم من العلم و
التفقه فى الدين لاجل الحياء لانه يترك الحياء بالمرة وبالجملة ان المطلوب فى الباب
امران احدهما ان لا يكون حياء الرجل مانعا عن التعليم والتعلم وهذا مما لا
يشك فيه احد وايده باثر مجاهد رح وقول الصديقة رض فقط لم يزد على ذالك شيئا و
ثانيهما استحسان الحياء عند التعليم والتعلم ايضا بقدر الامكان يعنى كما انه ليس

لاحد ان يحرم عن العلم حياءً عن سوال ما يستحيى منه كذالك، ليس له ان يترك الحياء
في مواضع الحياء ويدخل في السوال خليع العذار كان الحياء لم يمسه قط بل عليه ان
يستعمل الحياء ما استطاع منه ويأخذ العلم ولا يحرم نفسه عن التعلم ومما يؤيد هذا
المعنى (يعني استحسان الحياء عند طلب العلم فيما استطاع لا عدم استحسان الحياء في العلم
كما ظنوا) الباب الاتي تلو باب الحياء في العلم وهو من استحيى فامر غيره بالسوال اخرج
فيه حديث علي كنت رجلاً مذاءً الخ الدال على انه لا حرج في ترك السوال ايضاً من
اجل الحياء نعم الذي يجب عليه هو الوقوف عن حكم شرعي ولو بالواسطة كما فعل
علي امر المقداد ان يسئل له رسول الله صلعم. بقي الحديث الثاني من باب الحياء
في العلم وقد مر سابقاً في ابواب العلم مكرراً ان رسول الله صلعم قال ان من الشجرة
شجرة الخ فيمكن ان يتردد في مطابقته احد والذي سنح لنا في وجه التطبيق نظراً على
المعروضات السابقة في مقصد الباب ان المؤلف يرى سكوت ابن عمر عن الجواب
استحياءً ايضاً حسناً وليس هذا الحياء مخالفاً لقول ام سليم ان الله لا يستحيي
من الحق ولا لقول مجاهد لا يتعلم العلم مستحيي ولا مستكبر انما المخالف لذالك
ترك السوال حياءً والحرمان من العلم لا غير وليس في سكوت ابن عمر شيئاً من ذالك
اما اولاً فلان هذا سكوت عن الجواب لا عن السوال واما ثانياً فلان ابن عمر
يعلم البتة ان ما هو الجواب فهو اتٍ لا محالة من النبي صلعم فيقف عليه كل احد
بقي قول عمر لابنه لان تكون قلتها احب الي من ان يكون لي كذا وكذا فلم يرد به ذم
السكوت في مجلس النبي صلى الله عليه وسلم حياءً من الاكابر فان الحياء وصف محمود
وتعظيم الاكابر شرع مطلوب ولكنه اراد انه لو كان قالها في المجلس كان ذالك افرح
لقلب عمر من كل مفروح وكان قوله في مجلس النبي صلعم فضلاً وشرفاً له خاصة حيث انه
فهم ما لم يفهمه كبراء المجلس وكان في ذالك فخر لعمرؓ ايضاً وما قال الحافظ انه اورد ههنا

لقول ابن عمر فاستحييت ولتأسف عمرؓ على كونه لم يقل ذالك ليظهر فضيلته فاستلزم حياء ابن عمر تفويت ذالك وكان يمكنه اذا استحيا اجلالا لمن هو اكبر منه ان يذكر ذالك لغيره سرا ليخبر به عنه فجمع بين المصلحتين ولهذا عقبه المصنف بباب من استحيا فامر غيره بالسؤال فلا يعلق بالقلب كما لا يخفى على المتامل ١٢

## باب ذكر العلم والفتيا فى المسجد

اراد بالباب ان الفتيا من باب العلم فحكم الفتيا حكم العلم فجاز فى المسجد كما جاز فى غيره وليس من باب القضاء وذالك لان السلف اختلفوا فى امر القضاء فى المسجد خاصة وان كان اكثرهم على اباحته فى المسجد والحاصل ان الفتيا لما كان من باب العلم فلا يتقيد بمكان دون مكان ولا يتخصص بزمان دون زمان وكذا لا يتوقف على بعض الاحوال دون بعض فجاز فى المسجد كما جاز فى السوق وغيره وجاز عند الجمرات وفى حال الرمى وجاز قائما وقاعدا وراكبا وماشيا و فى كل حال لا ينافيه بخلاف القضاء فانه يختص بمكان وزمان ويتقيد بحال الجلوس فلا يجوز ماشيا ولا قائما ولا خارجا عن مكانه المختص للقضاء هذا قال الحافظ اشار بهذه الترجمة الى الرد على من توقف فيه لما يقع فى المباحثة من رفع الاصوات فنبه على الجواز قلت وفيه اشارة الى قوله عليه السلام ان المساجد بنيت لما بنيت له وهى لذكر الله والصلوة وتلاوة القران اوكما قال عليه السلام ومطابقة الحديث بالترجمة ظاهرة ـ

## باب من اجاب السائل باكثر مما سأله

قال الحافظ قال ابن المنير موقع هذه الترجمة التنبيه على ان مطابقة الجواب للسوال غير لازم بل اذا كان السبب خاصا والجواب عاما جاز وحمل الحكم على عموم الحكم دون خصوص السبب لانه جواب وزيادة فائدة ويوخذ منه ايضا ان المفتى اذا سئل عن واقعة واحتمل عنده ان يكون السائل يتذرع بجوابه الى ان يعديه الى غير محل السؤال تعين عليه ان يفصل الجواب ولهذا قال فان لم يجد نعلين فكانه سأل عن حالة الاختيار فاجابه عنها وزاده حالة الاضطرار

وليست اجنبية عن السؤال لان حالة السفر تقتضى ذالك واما ما وقع فى كلام كثير من الاصوليين ان الجواب يجب ان يكون مطابقا للسوال فليس المراد بالمطابقة عدم الزيادة بل المراد ان الجواب يكون مفيدًا للحكم المسئول عنه قاله ابن دقيق العيد قلت كان هذه الترجمة ناظرة الى ما قيل ان من حسن اسلام المرأ تركه ما لا يعنيه فالسؤال اذا كان معربا عن مقصد السائل ولم يطلب الزيادة عليه كان اعطاء الزيادة من المجيب اعطاء لما لا يعنيه فكان الاحسن تركه رعاية للسوال فان الجواب اذا كان على طبق السوال من غير زيادة ولا نقص كان اتم لمراده واجمع لخاطره واسلم لقلبه من تشويش ولا تهويش فنبه بالترجمة الى انه يجوز الزيادة على السؤال اذا اقتضت الحال فالزيادة بمقتضى الاحوال لا تعد اجنبية عن السؤال انظر ان السؤال كان عما يلبسه المحرم وفيه زيادة عن السوال مع بيان حكم المسئول عنه وتنبيه على انه كان ينبغى للسائل ان يسئل عما لا يلبس حتى يعلم ما يلبس فى حال الاحرام هذا والله اعلم قال ابن رشد ختم البخارى كتاب العلم بباب من اجاب السائل باكثر مما سئاله اشارة الى انه بلغ الغاية فى الجواب عملا بالنصيحة واعتمادا على النية الصحيحة۔ قلت بدأ كتاب العلم لقل رب زدنى علما وكان فيه امر الاستزادة فى العلم وختمه بباب من اجاب السائل باكثر مما سئاله فاعطى الزيادة من الطلب ترغيبًا فى الاستزادة فانطبق المبدأ والمنتهى وهذا من حسن خاتمة۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتابُ الوُضوء

## باب ما جاء فی قول اللہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین۔

بظاہر ترجمہ کا مقصد اتنا ہی بتانا معلوم ہوتا ہے کہ وضو کی حقیقت کیا ہے اور اس میں غسل اور مسح کی کوئی تحدید ہے یا نہیں۔ سو بحمد اللہ آیۃ کریمہ کے ذکر سے یہ بات تو صاف ہو گئی کہ وضو کی حقیقت اعضاء اربعہ کا غسل اور مسح ہے۔ یعنی سر، پیر، ہاتھ اور چہرہ جن میں علاوہ سر کے کہ وہ ممسوح ہے باقی تمام اعضاء مغسول ہونگے۔ درباره تحدید پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول پیش فرما کر واضح کر دیا کہ زیادہ سے زیادہ تین تین مرتبہ اعضاء مغسولہ کا غسل ہونا چاہیے اس مقدار سے تجاوز اسراف اور خلاف معمول ہونے کی بناء پر مکروہ ہوگا۔ بخاریؒ نے کتاب الوضو منعقد فرما کر اول تو آیۃ سے اس کی حقیقت متعین فرما دی پھر نبی علیہ السلام کے فعل سے اغسلوا کے اجمال کو رفع کر دیا کہ اداء فرض کے لیے تو ایک ایک مرتبہ کا غسل بھی کافی ہوگا۔ البتہ پیغمبرؐ کے معمول کے لحاظ سے تین تین مرتبہ کا غسل سنت اور بہتر ہوگا تین سے زائد کی اس بناء پر اجازت نہ ہوگی کہ وہ پیغمبرؐ کے عمل سے خارج ہے بلکہ اسراف ہے اور اسراف ممنوع ہے خواہ مقدار ماء کا اسراف ہو یا مرات غسل میں یا اعضاء وضو میں اسراف کا عمل ہو غرض کسی قسم کا اسراف ہو سب ہی ممنوع ہے۔

قولہ قال ابو عبداللہ وبیّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان فرض الوضوء مرۃً مرۃً وتوضأ ایضاً مرتین مرتین وثلاثاً ثلاثاً ولم یزد علی ثلاث۔ وکرہ اھل العلم الاسراف فیہ وان یجاوزوا فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی امر کی وضع محض طلب فعل کے لیے ہوتی ہے تکرار فعل اور تعدد اس کے مفہوم سے باہر کی چیز ہے لہذا اس کو باہر سے تلاش کیا جائے مقتضائے امر تو

اتنا ہی ہو جس سے مامور بہ کا تحقق ہو سکے اور ظاہر ہے کہ غسل کا تحقق تو ایک ایک مرتبہ کے غسل سے ہو جاتا ہے، باقی زائد علی المرۃ تو زائد ہی ہے جو مطلوب ہونے پر قدر مطلوب میں تو زیادۃ اجر و تزاید فضل کا موجب ہو ہی گا لیکن بصورت تحدید زیادۃ ما زاد علی الحد میں عمل اور اجر کا نقصان بھی بالکل قرین عقل نظر آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

مجاوزۃ عن الحد کو اکثر شراح اسراف کی تفسیر قرار دے رہے ہیں۔ اس عاجز کے خیال میں اسراف سے اسراف فی الماء اور مجاوزۃ عن الحد سے مجاوزہ عن الثلاث مراد لینا اولیٰ ہے واللہ اعلم۔ قال العلامۃ السندھی تحت قولہ تعالیٰ آہ قد تبین ان الامر فیہ للمرۃ لا للتکرار بما ذکر من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم انتہیٰ۔

**باب ما جاء لا تقبل صلوٰۃ بغیر طہور**۔ یہ حدیث کا جملہ ہے جس کو ترجمہ بنایا گیا ہے ترجمہ کا مقصد واضح ہے کہ طہارت نماز کی شرط ہے خواہ کوئی نماز ہو موقت ہو یا غیر موقت ہو پھر نمازی مسافر ہو یا مقیم امن کی حالت ہو یا خوف کا غلبہ ہو زندہ کی نماز ہو یا مردہ کی غرض کوئی نماز ہو اور کیسی ہی ہو طہارت کے بغیر اس کے لیے قبولیت کا کم سے کم درجہ بھی (کہ وہ محض ذمہ سے فرض کا اتر جانا ہے) حاصل نہ ہو سکیگا اور اس کی وہ نماز باطل اور مردود قرار دی جائیگی، پھر یہی نہیں کہ بلا طہارت نماز شروع کرنے کا یہ اثر ہو کہ وہ نماز مردود کر دی جائے بلکہ با وضو شروع کرنے پر بھی اثناء صلوٰۃ میں حدث طاری ہونے سے جب تک کہ باضابطہ وضو کر کے اُس کی تکمیل نہ کریگا وہ نماز باطل اور مردود ہی رہیگی اور فرض جوں کا توں ذمہ پر قائم رہیگا۔ ابو ہریرۃؓ کی روایت سے یہ امر واضح ہے کہ محدث کی نماز مردود ہے قابل قبول نہیں۔ نماز کے معتبر اور صحیح بنانے کے لیے وضو لابدی ہے۔

**باب فضل الوضوء والغر المحجلون من آثار الوضوء**۔ اکثر نسخوں میں "الغر المحجلون" بالرفع ہی پایا جاتا ہے، البتہ مستملی کی روایت میں حسب تصریح اصیلی "الغر المحجلین" بالکسر واقع ہوا ہے۔ علامہ سندھی فرماتے ہیں ای فیہ الغر ای فی ھذا الباب ذکرھم او فی بیان الفضل ذکرھم مستملی کی روایت کے مطابق ان کا عطف وضو پر ہو کر تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "فضل الوضوء وفضل الغر المحجلین من آثار الوضوء" بر تقدیر رفع یہ معنی ہونگے کہ وضو کا فضل دیکھنا ہو تو الغر

المحجلون من آثار الوضوء کو دیکھو اُس سے اس عمل کے خصوصی فضل و شرف کا حال کھل جائیگا اور برتقدیر جزاضافہ بیانیہ مان کر وہی معنی پیدا ہونگے جو رفع کی حالت میں گذر چکے۔ اگر بیان نہ مانا جائے تو پھر حاصل ترجمہ دو امر ہونگے، وضوکی فضیلت اور وہ قیامت کے دن چہرہ اور اطراف کی نورانیت ہے اور غر محجلین کی فضیلت یعنی غر محجل ہونا کیا فضیلت کی چیز ہے۔ سو الفاظ حدیث پر نظر کرنے سے اس کا منشا یوں ظاہر ہوتا ہے کہ غرہ اور تحجیل قیامت میں اس امت کا امتیازی نشان ہوگا جس سے دوسری اُمتوں کے متوضی محروم ہونگے۔ ابوہریرہؓ کے عمل سے معلوم ہوا کہ تطویل غرہ شرعًا پسندیدہ اور مطلوب ہے مگر اس طرح پر کہ عوام کے لیے فساد عقیدہ کی راہ نہ کھولے ۱۲

## باب لا یتوضأ من الشک حتی یستیقن

: ترجمہ منعقد فرما کر عم عباد بن تمیم یعنی عبداللہ ابن زید ابن عاصم مازنی کی روایت نقل فرمائی جس کا اندرون صلوٰۃ کی ایک خاص حالت سے تعلق ہے مگر ترجمہ میں اُس کا کوئی اشارہ نہیں معترضین کو تو ہر جگہ اعتراض ہی نظر آتا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ طرز اچھا نہیں کہ گرد و پیش سے آنکھ بند کر کے اعتراض کر دیا جائے۔ اصل یہ ہے کہ بخاریؒ واقعہ حدیثیہ سے ایک اصل کلی اور ضابطہ عام نکال کر اس کے ماتحت مذکورہ صورت اور اس جیسی ہزاروں جزئیات کا حکم بتانا چاہتے ہیں۔ نماز پڑھتے پڑھتے کسی کو اپنے اسفل جسم میں سرسراہٹ سی محسوس ہونے لگی جس سے خروج ریح کا دھوکہ لگ گیا تو وہ کیا کرے آیا اس خیال کے ماتحت نماز کو چھوڑ کر باہر آجائے اور دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھے یا جب تک وہ خیال ظن غالب کے درجہ پر نہ پہنچے بلا دغدغہ نماز پڑھتا رہے اوہام اور شکوک کی پرواہ نہ کرے۔ حدیث نے فیصلہ کر دیا کہ محض اوہام اور شکوک کی بنا پر خروج عن الصلوٰۃ کی اجازت نہیں۔ بخاری ترجمہ میں اصول بتا کر اس کو موجہ فرماتے ہیں کہ خروج عن الصلوٰۃ کیوں ممنوع ہوا اس کی وجہ ظاہر ہے کہ دخول صلوٰۃ متیقن طہارت کے ساتھ ہوا تھا تو جب تک نقض طہارت کا گمان بھی اسی درجہ کا نہو محض شبہات پر خروج عن الصلوٰۃ کی اجازت کس طرح دی جاسکتی ہے کہ یہ ابطال عمل کی صورت ہے نہ اصلاح عمل کا طریق۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہوا کہ شک کی بنا پر وضو لازم نہیں خواہ یہ شک نماز کے اندر پیدا ہو یا نماز سے باہر

اگر شک پر وضو لازم ہوتا تو اثنا صلوٰۃ کا شک بدرجہ اولیٰ موجب وضو ہوتا کہ نماز کو مشتبہ طہارت کے ساتھ ادا کرنا خود نماز کی صحت کو مشتبہ بنا دیتا ہے اور جب وہاں بھی ایسا نہیں بلکہ اس کے برعکس انفصال عن الصلوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہوئے ابقار صلوٰۃ پر زور دیا جا رہا ہے تو خارج صلوٰۃ کے اوہام اور شکوک کا کیا پوچھنا ۱۲۔

**باب التخفیف فی الوضوء وباب اسباغ الوضوء:** وضو کی دو قسمیں بتانا ہے، وضوءِ مخفف، وضوءِ مسبغ۔ وضوءِ مخفف یعنی مختصر اور ہلکا وضو۔ وضوءِ مسبغ یعنی پورا پورا اور مکمل قسم کا وضوءِ سابق میں گذر چکا ہے کہ وضوءِ مرۃ مرۃ وضو کا ادنیٰ درجہ ہے اور وضوءِ ثلاثا ثلاثا اس کا اعلیٰ اور آخری درجہ ہے۔ اسی کا نام وضوءِ مسبغ ہے یعنی جس وضوء میں فرائض وسنن اور آداب کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہو وہ وضوءِ مسبغ کہلائیگا اور جس میں مرۃ مرۃ پر اقتصار ہو وہ وضوءِ مخفف ہوگا۔ اس موقعہ پر عمر راوی نے تخفیف اور تقلیل کے دو لفظ استعمال کیے ہیں۔ ہمارے خیال میں یہ امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ تخفیف مرات غسل کے لحاظ سے ہو اور تقلیل میں قلتِ ماء مدنظر ہو۔ "اسباغ الوضوء" میں ابن عمر سے اسباغ کی تفسیر بلفظ انقاء نقل فرمائی ہے، غالباً مقصد یہ ہوگا کہ اسباغ میں اسراف کا راستہ بند رہے کیونکہ تخفیف میں حسب معروضہ سابق قلتِ ماء بھی مرعی ہے اور اسباغ میں یوں بھی تو تکرار غسلات کے لیے زیادہ ماء لابدی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انقاء میں مندوبیت دلک کا اشارہ ہو بہرحال اسباغ کی انقاء کے ساتھ تفسیر تفسیر باللازم ہے لغت کی شرح نہیں جو محل تردد ہو۔ واللہ اعلم

**باب غسل الوجه باليدين من غرفة واحدة:** روایات میں عام طور پر غسل وجہ کے ساتھ یدین کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے یہ خیال ہوسکتا ہے کہ جس طرح مضمضہ اور استنشاق میں ازاول تا آخر اخذ ماء کے وقت سے استعمال کے وقت تک ایک ہی ہاتھ کا تعلق رہا اسی طرح غسل وجہ میں ازاول تا آخر من حین اخذ الماء الی وقت الاستعمال یدین کا تعلق رہا ہو اس خیال پر اخذ ماء کے وقت بھی یدین کا ضم مسنون ٹھہریگا جیسا کہ بوقت غسل وجہ ضم یدین مسنون ہے۔ بخاریؒ نے ابن عباس کی روایت سے اس کی تشریح پیش کردی کہ غسل وجہ میں بھی اغتراف بیدٍ واحدٍ تھا البتہ

بوقت غسل دوسرا ہاتھ ملا کر چہرہ کا غسل .............. ہوا تھا لہذا اغتراف بالیدین کو سنت سمجھنا کسی طرح بھی درست نہیں ہاں بوقت غسل وجہ یدین کا ضم ضرور مسنون ہوگا ترجمہ کا مقصد ہمارے بیان سے واضح ہوگیا۔ ایک روایت میں "انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل وجہہ بیمینہ" آیا ہے۔ بخاری نے ترجمہ میں اس کی تضعیف کا اشارہ فرمادیا، مزید ایضاح کے طور پر یوں سمجھا جائے کہ ترجمہ کے دو جز ہیں، پہلا غسل الوجہ بالیدین اس کا حاصل یہ ہوا کہ چہرہ دھوتے وقت ایک ہاتھ کا عمل خلافِ سنت ہوگا اس بارہ میں سنت یہی ہے کہ دونوں ہاتھوں سے چہرہ کا غسل ہو دوسرا جز من غرفۃ واحدۃ ہے "غرفہ" کہتے ہیں چلّو لینے کو اور اگر مضموم الفاء ہو تو چلّو بھر پانی کو کہتے ہیں۔ محاورات عرب میں ایک ہاتھ سے پانی لینے کو اغتراف یا غرفہ بفتح الفاء بولتے ہیں دونوں ہاتھ سے پانی لینے کو حفنۃ بالفتح کہتے ہیں۔ اردو زبان میں بھی یہ فرق ملحوظ ہے 'غرفہ' کی جگہ 'چلو' اور 'حفنہ' کے موقعہ پر 'لپ' کا لفظ مستعمل ہے۔ غرض دوسرے جز کا خلاصہ یہ ہوا کہ غسل وجہ کے لیے پانی لیتے وقت دونوں ہاتھوں کا ضم مسنون نہیں اس میں اغتراف بیدٍ واحد ہونا چاہیے یہی سنت ہے۔ ضم یدین کی صورت جس کو "حفنہ" کہتے ہیں جائز ہے مگر سنت نہیں۔

**باب التسمیۃ علی کل حال وعند الوقاع:** مقصد تو یہ ہے کہ وضو کا آغاز تسمیہ سے کیا جائے لیکن اس سلسلہ کی جس قدر بھی احادیث کتب حدیث میں پائی جاتی ہیں عند المحدثین وہ تمام کی تمام مجروح اور ضعیف ہیں۔ امام احمد نے صاف فرمادیا کہ لا اعلم فی ھذا الباب حدیثا صحیحا مگر مسئلہ اپنی جگہ پر مسلم اور صحیح ہے لہذا بخاریؒ نے بطرز نو تسمیہ کی مطلوبیت پر استدلال قائم کیا جس کے سامنے ہر معقول پسند انسان کا سر تسلیم خم ہوجائے اور انکار کی گنجائش باقی نہ رہے۔ فرماتے ہیں کہ تسمیہ تو ہر حال میں مطلوب ہے، حتیٰ کہ حال وقاع میں بھی جہاں کہ مختلف وجوہ کی بنا پر سکوت عن ذکر اللہ انسب نظر آتا ہے تسمیہ مشروع اور مندوب ہوا۔ ابن عباس کی روایت میں تسمیہ عند الوقاع کے الفاظ مذکور ہیں۔ بس جبکہ حال وقاع میں بھی تسمیہ مطلوب ہوا جو کہ خالص حظ نفس اور قضاء شہوت ہے تو حال وضو میں جو کہ خود بھی عبادت ہے اور صلوٰۃ جیسی عبادت کا مقدمہ اور

موقوف علیہ بھی ہے۔ بدرجہ اولیٰ تسمیہ مندوب ہونا چاہیے۔ واللہ در المصنف مادق نظرہ والطف فکرہ۔

**باب۔ ما یقول عند الخلاء:** جب ہر حال پر تسمیہ مطلوب ہوا تو حال تخلی میں بھی تسمیہ مطلوب ہونا چاہیے تو قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ما تسمیۃ الخلاء بخاریؒ اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ عند الخلاء بھی تسمیہ مشروع ہے مگر بمناسبت مقام اُس کے کلمات یہ ہیں اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث ترجمہ میں عند الخلاء کے معنی عند دخول الخلاء یا بقرب محل الخلاء کے ہیں فی حال خروج الثقل کے نہیں چنانچہ مؤلف نے بروایت سعید ابن زید اذا اراد ان یدخل الخلاء کی تصریح اسی مقصد کی خاطر نقل فرمائی ہے۔

**باب وضع الماء عند الخلاء:** ای بقرب محل الخلاء او وضع الماء عندہ عند ارادۃ التخلی بہرحال مقصد یہ ہے کہ محل تخلی میں یا اس کے قریب پانی رکھنے کا مضائقہ نہیں اس سے پانی نہ گندہ ہوتا ہے اور نہ مکروہ واللہ اعلم۔

**باب لا یستقبل القبلۃ بغائط او بول الا عند البناء جدار او نحوہ:** ترجمہ کا مقصد صحرا اور بنیان کا فرق نکال کر عند التخلی استقبال و استدبار کے جواز و عدم جواز کا فیصلہ کرنا ہے کہ صحرا اور کھلے مقامات میں عند التخلی استقبال قبلہ و استدبار قبلہ ہر دو ممنوع اور بنیان و حیلولۃ جدار وغیرہ کی صورت میں نہ استقبال ممنوع ہے نہ استدبار۔ ابوایوب انصاری کی روایت میں جو اطلاق وعموم پایا جاتا ہے وہ عند البخاری مقید بالصحرا ہے ابنیہ کا حکم اس سے خارج ہے۔ لہٰذا حدیث ابوایوب میں حکم استثنائی کی تلاش بخاری کے مذاق سے غلط ہے مگر ناظرین بخاری ہی کو الزام دے رہے ہیں کہ ترجمہ مقید ہے اور حدیث مطلق کہیں بھی مطلق سے مقید کا ثبوت ہوا ہے جو یہاں اس منطق کو صحیح مانا جائے لیکن یہ تمام خرابیاں مؤلفؒ کے مذاق کلام اور طرز استدلال سے ناواقفیت کی بناء پر پیدا ہوتی ہیں کاش تراجم کتاب کا غائر نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد اس قسم کے اعتراضات کرتے تو شاید درخور اعتناء سمجھے جاتے۔ خیر بلحاظ مذاق مصنف اعتراض کی گنجائش تو نہیں رہی مگر یہ امر بجائے خود تحقیق طلب رہا کہ تخصیص فی الترجمہ کی بنیاد کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف خیالات

مذکور ہوئے ہیں۔ لفظ غائط کی لغوی تشریح یعنی کھلے میدان میں گہری جگہ یعنی زمین کا وہ حصہ کہ جو ادھر اُدھر سے اونچا ہو اور بیچ میں گہرا اور رکھتا ہو اس کو اہل زبان غائط کہتے ہیں حدیث میں بقرینہ لغت اسی معنی کو ترجیح ہے اور کیونکہ یہ اس لفظ کی حقیقت لغوی ہے لہذا خروج عن الاصل کی ضرورت نہیں۔

(۲) حدیث میں جہات اربعہ کا ذکر اس امر کا قرینہ ہے کہ اس کا تعلق صحاری اور کھلے مقامات سے ہے ابنیہ سے نہیں کیونکہ ابنیہ میں بیٹھنے والے کو جہات اربعہ کی آزادی حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ مشاہدہ ہے، برخلاف صحاری اور میدانوں کے کہ اس میں چاروں سمتیں کھلی ہوتی ہیں شرقاً غرباً بیٹھنا چاہے یا جنوباً شمالاً ہر طرح بیٹھنے کا امکان موجود ہوتا ہے۔ پس اس حکم کے مخاطبین صرف قاضی حاجت فی الصحاری ہوئے نہ کہ قاضی حاجت فی البنیان یا دونوں فریق۔

(۳) اس حکم کے مخاطب اول باشندگان حجاز ہیں جو جنگلوں ہی میں قضاء حاجت کے عادی تھے حتیٰ کہ عورتیں بھی اس ضرورت سے جنگل جایا کرتی تھیں۔ مکان کے اندر یا اُس کے قریب بیت الخلاء بنانے کو سخت معیوب سمجھتے تھے ایسی حالت میں لاتستقبلوا القبلۃ وتستدبروھا کا مطلب یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کُنُف میں قضاء حاجت کے وقت استقبال اور استدبار قبلہ سے احتراز کیا جائے اس وقت کنف کا معاملہ تو اُن کے تصور میں بھی نہ ہوگا۔

(۴) ابن عمر والی روایت نے اس امر کا فیصلہ کر دیا کہ بنیان کا حکم صحرا کے حکم سے مختلف ہے ہمارے حضرت استاذ شاہ صاحبؒ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے بات بے تکلف ہے اور محدثانہ مذاق کے لحاظ سے قریب تر بھی ہے حضرات شوافع نے در بارہ تفرقہ صحرا و بنیان اسی کو اصل قرار دیا ہے مگر بخاری اس روایت کو اس مقصد کے لیے استعمال نہیں کرتے اس باب میں تو اس روایت کا تذکرہ بھی نہیں فرمایا۔ اور جہاں تذکرہ فرمایا ہے وہاں ترجمہ دوسرا رکھ دیا۔ جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

**باب من تبرز علی لبنتین** : قدمچہ پر بیٹھ کر قضاء حاجت کا جواز بتاتے ہیں کیونکہ یہ طرز معہود عرب کے خلاف تھا وہ تو قضاء حاجت کے لیے نشیب تلاش کرکے بیٹھا کرتے تھے اس میں تستر

کی رعایت بھی زیادہ پائی جاتی ہے قدمچہ اور فراز میں تستر بھی اس درجہ نہ ہوگا اور خلاف معمول ہونا تو ظاہر ہی ہے لہذا تفتیش کی ضرورت محسوس ہوئی بخاری نے ابن عمر کی روایت سے مکان کے اندر قدمچوں پر قضاء کا پتہ لگا دیا جزاہ اللہ خیرا۔

**باب خروج النساء الی البراز**: یعنی قضاء حاجت کی ضرورت سے عورتوں کا جنگل جانا جبکہ گھروں میں اس کا کوئی انتظام نہ ہو جائز ہے۔ عہد نبوی میں عورتیں اس ضرورت سے جنگل جایا کرتی تھیں حتیٰ کہ ازواج مطہرات بھی۔ حضرت عمر نے چاہا کہ ازواج کا نکلنا بند ہو جائے روکنے کا ایک حیلہ بھی نکالا مگر وحی نے اُن کو معذور رکھتے ہوئے خروج الی البراز کی اجازت قائم رکھی ۱۲

**باب التبرز فی البیوت**: یعنی مکانوں میں قضاء حاجت کے لیے کنف بنانا جائز اور درست ہے اگرچہ گندگی کے باعث کنف میں شیاطین کا اجتماع رہیگا مگر اس میں بعض فوائد بھی ہیں اور "الضرورات تبیح المحظورات" کی بنا پر یہ انتظام اپنی جگہ پر موزوں اور مناسب ہوگا۔ کنیف میں قاذورات کے ہونے سے ملائکہ کے دخول فی البیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ کنیف میں شیاطین کی موجودگی بقیہ حصصِ بیت میں جبکہ وہ نجاسات سے پاک و صاف ہوں کوئی نقصان پیدا کر سکتی ہے۔ مکان میں کنیف ایک مستقل مکان کی حیثیت رکھتا ہے۔

**باب الاستنجاء بالماء**: استنجاء بالماء کے متعلق سلف میں کسی کسی سے کراہت بھی منقول ہوئی ہے کسی نے اس کو تقذر کا طریق قرار دیا ہے کسی نے بعلت مطعومیت استنجاء بالماء کو ناجائز فرمایا کسی نے سرے سے اس کے ثبوت ہی کا انکار کر دیا۔ بخاری نے حضرت انس کے بیان سے اس کا ثبوت پیش فرما دیا کہ استنجاء بالماء پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہے لہذا اس کو غیر ثابت سمجھنا یا مکروہ کہنا لاعلمی پر مبنی ہے یا اس واضح ثبوت کے بعد قطعاً غلط اور باطل ہے واللہ اعلم۔ اصیلی نے اس استدلال کو مخدوش قرار دیتے ہوئے بخاری پر اعتراض جڑ دیا۔ فرماتے ہیں یعنی یستنجی بہ ابوالولید کا قول ہے جو شعبہ سے راوی ہیں اگر حضرت انس کا قول ہوتا تو استدلال صحیح مانا جاتا مگر شاید اصیلی نے محمد بن بشار کے طریق پر جو باب حمل العنزہ مع الماء فی الاستنجاء میں خود بخاری نے نکالا ہے نظر نہیں فرمائی اس میں "فاحمل انا وغلام اداوۃ من ماء وعنزۃ یستنجی بالماء" کی تصریح حضرت انس کے بیان سے ثابت ہی ۱۲

**باب من حمل معہ الماء لطھورہ:** بخاری متعلقات استنجاء میں استخدام کا جواز بتانا چاہتے ہیں اس موقعہ پر طھور سے محل استنجاء کا طھور مراد ہے طھور وضوء کا مسئلہ آئندہ آنے والا ہے ابو درداء کے اثر سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی مختلف خدمات صحابہ سے متعلق تھیں۔

**باب حمل العنزۃ مع الماء فی الاستنجاء:** ترجمہ کا ظاہر یہ ہے کہ ماء اور عنزہ دونوں کا استنجاء سے تعلق ہے۔ ماء فی الاستنجاء کا تعلق تو کھلا ہوا ہے رہا عنزہ کا تعلق بالاستنجاء تو وہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ حمل عنزہ زمین کریدکر ڈھیلا نکالنے کی غرض سے ہو اس تقدیر پر ترجمہ کا مقصد استنجاء میں جمع بین الماء والحجارہ کا عمل بتانا ہے جس کو عام طور پر فقہاء نے مستحسن قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

**باب النہی عن الاستنجاء بالیمین:** استنجاء بالیمین کی کراہت متفق علیہ ہے اصحاب ظواہر حرمت کے قائل ہوئے ہیں لایتمسح بیمینہ سے ترجمہ ثابت ہے

**باب لا یمسک ذکرہ بیمینہ اذا بال:** اس باب میں باب سابق پر ترقی ہے کہ استنجاء بالیمین تو درکنار حالت بول میں عضو کو سیدھا رکھنے کی غرض سے بھی امساک الذکر بالیمین کی اجازت نہیں۔ روایت میں فلا یاخذن ذکرہ بیمینہ سے ترجمہ کا تعلق ہے اخذ اور مسک متقارب المعنی ہیں مسلم میں بروایۃ ہمام عن یحیی ابن ابی کثیر لا یمسک کا لفظ بھی منقول ہوا ہے اذا بال کی قید لگاکر اس پر تنبیہ فرمادی کہ بول اور غیر بول کی حالت میں احکام کا فرق ہے۔

**باب الاستنجاء بالحجارۃ:** قال الحافظ اراد بھذہ الترجمۃ الرد علی من زعم ان الاستنجاء مختص بالماء والدلالۃ علی ذالک من قولہ استنفض فان معناھا استنجی قال فی القاموس استنفضہ استخرجہ وبالحجر استنجی ۱۲

**باب الوضوء مرۃ مرۃ ومرتین مرتین وثلاثا ثلاثا:** یہ وہی مضمون ہے جس کو مؤلف ابتداء کتاب الوضوء میں بطور خلاصہ بلا سند ذکر فرماچکے ہیں یہاں سند کے ساتھ اس کو مفصل پیش فرماتے ہیں۔ ۱۲

**باب الاستنثار فی الوضوء:** نثرہ کہتے ہیں پرہ بینی کو والاستنثار تحریک النثرۃ لاخراج

مافيها من الماء یہ فرع ہے استنشاق کی یعنی اول ناک میں پانی چڑھایا جاتا ہے اُس کے بعد ناک جھاڑ کر اس پانی کو نکالا جاتا ہے مقصد استنشاق کا مسئلہ ہے یعنی غسل وجہ کے ساتھ استنشاق بھی ضروری ہے تاکہ ظاہر وجہ کے ساتھ متعلقات وجہ کے بواطن کا بھی تصفیہ ہو جائے بلکہ تصفیہ باطن کا اہتمام تصفیہ ظاہر سے مقدم ہونا چاہیے۔ ہم نے ترتیب ابواب کے متعلق ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس کا نام القول الفصیح ہے اس میں اس سلسلہ کے بہت سے لطائف جمع کر دیے ہیں کتاب شائع ہو چکی ہے شائقین اس سے فائدہ اُٹھائیں۔ اس کتاب کا موضوع تراجم ابواب کی ضروری تشریح اور حدیث اور ترجمہ کی موافقت کا اظہار ہے اس کے علاوہ جو کچھ ہوگا وہ استطرادی اور ضمنی ہوگا خوب سمجھ لیں۔

**باب الاستجمار وترا:** یعنی ڈھیلوں سے استنجا کرتے وقت وتریت کا لحاظ رہنا چاہیے بخاری نے اس باب کو یہاں رکھ کر تنبیہ فرما دی کہ اس حدیث میں استجمار کے معنے استنجار بالحجارہ کے ہیں رمی جمرات یا کفن کے دھونی دینے کے مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں واللہ اعلم

**باب غسل الرجلين:** یعنی وظیفۂ رِجل غسل ہے مسح نہیں۔ دیکھیے موجبین مسح کے نزدیک صحت مسح کے لیے استیعاب رِجل کی شرط نہیں، اس لحاظ سے ایڑیوں پر پانی نہ لگنا کوئی قابل اعتراض امر نہ تھا مگر ایسے لوگوں کو جن کی ایڑیاں اتفاقی طور پر خشک رہ گئیں تھیں ویل للاعقاب من النار کی وعید سنائی گئی اور اسباغ وضو کا حکم ہوا۔ فجعلنا نتوضأ و نمسح على ارجلنا کا تبادر یہی ہے کہ پیروں پر مسح کیا تھا جس کو ناکافی قرار دیتے ہوئے تہدید فرمائی اور تکمیل وضو یعنی غسل رِجل کا حکم ہوا۔ دوسری روایات کی بنا پر یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "مسح" کے معنے نغسلها غسلا خفيفا مبقعا کے ہیں۔ غرض بہر تقدیر یہ ثابت ہو گیا کہ رِجل اعضاءِ مغسولہ سے ہے عضو ممسوح نہیں۔ واللہ اعلم۔

**باب المضمضة في الوضوء:** یعنی مضمضہ بھی وضو میں مطلوب ہے جس طرح کہ استنشاق مطلوب ہے مگر دونوں علیحدہ علیحدہ مطلوب ہیں یعنی ان الفصل احب من الوصل بينهما بغرفة۔ حُمران کے بیان میں جو مضمض واستنشق واستنثر بکلمۂ واؤ مذکور ہے اس کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ وضو میں یہ سب عمل ہوئے یہ نہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کو ایک غرفہ میں جمع کیا گیا۔ واللہ اعلم

**باب غسل الاعقاب**: "وكان ابن سيرين يغسل موضع الخاتم اذا توضاء" باب کا مقصد یہ ہے کہ غسل میں ادائے فرض کے لیے عضوِ مغسول کا استیعاب ضروری اور لازمی ہے حتیٰ کہ اگر عضوِ مغسول کا کوئی معمولی حصہ بھی غسل سے باقی رہ گیا ہو تو اس کا بھی غسل ہی کرنا ہوگا، تر ہاتھ پھیرنے سے کام نہ چلیگا۔ اسی بنا پر محمد ابن سیرین انگوٹھی اتار کر اس کے محل کا غسل فرمایا کرتے تھے مبادا انگوٹھی کی موجودگی میں محل خاتم خشک رہ جائے یا تری پہنچے مگر مسح کے درجہ کی ہو غسل کے درجہ کی نہ ہو جس سے وظیفہ غسل ناتمام رہے ترجمہ میں اعقاب کا ذکر اتباع واقعہ کے طور پر ہے نہ قید حکم کے طور پر ۱۲

**باب غسل الرجلين فى النعلين ولا يمسح على النعلين**: یعنی بغیر موزہ کے پیر جوتے میں ہو تب بھی اس کا غسل ہی کیا جائیگا یہ نہ کرینگے کہ نعل کو خف کی حیثیت دے کر اس پر مسح کرلیں اور نمٹ جائیں۔ غرض رجل نعل میں ہو یا نعل سے باہر ہو ہر دو حالت میں اس کا وظیفہ غسل ہی رہیگا، ہاں پیر پر موزہ چڑھا ہوا ہو تو پھر اُس کا مسح بھی ہو سکتا ہے۔ روایت میں "يتوضأ فيها" کا لفظ اس طرف مشیر ہے کہ نعلین میں پیر کا غسل ہوتا تھا مسح نہ تھا "توضئ" کا تبادر غسل ہی مسح نہیں۔ "فيهما" بھی اسی کا قرینہ ہے مسح ہوتا "فيها" کے بجائے "عليها" فرماتے۔ علامہ سندھی فرماتے ہیں المتبادر منه انه يتوضأ الوضوء المعتاد فى حال لبسها ولو كان الوضوء فى حال لبسها لا على الوجه المعتاد لذكر۔ والله اعلم۔ ؎ فى النعلين ظرف مستقر اى حال كونهما فى النعلين

**باب التيمن فى الوضوء والغسل**: التيمن ههنا البداية باليمين دون تعاطى الشئ باليمين او التبرك او قصد اليمين۔ یہاں تو وضوء کا تیمن بیان کرنا ہے غسل کا تیمن کتاب الغسل سے متعلق ہے مگر احادیث سے اثبات مقصد میں تنگی دیکھتے ہوئے مؤلف نے اس ضرورت کو محسوس کیا کہ ترجمہ کے دامن میں قدرے وسعت کردی جائے جس سے اثبات مقصد کا راستہ صاف کھل جائے اور مطلب تک پہنچنے میں دشواری حائل نہ ہو لہذا وضوء کے ساتھ ترجمہ میں لفظ غسل کا اضافہ کیا گیا کیونکہ تیامن کا مسئلہ دونوں جگہ یکساں حالت میں ہے اور درباره غسل یمین سے آغاز کرنے کا امر ابدأن بميامنها میں موجود ہے۔ لہذا بتقاضائے یکسانیت جبکہ غسل میں تیامن کا استحباب ثابت

ہوا تو وضو میں بھی ثابت اور مسلم ہوا وہو المدعیٰ رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل میت کا ذکر ہے اور یہاں بحث ہے احیاء کے غسل و وضوء کی۔ ہوسکتا ہے کہ اس باب میں موت وحیوٰۃ کے احکام مختلف ہوں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غسل میت فرع ہے غسل حی کی والفرع لا یزید علیٰ اصلہ لہٰذا تیامن کا استحباب اول غسل حی میں ماننا پڑیگا پھر وہاں سے غسل میت میں اس کا اجراء ہوگا میں کہتا ہوں ابتداء بالیمین میں یمین کی شرافت کا لحاظ رکھا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ میت کے مقابلہ میں حی احق بالتشریف ہے پس اگر غسل میت میں تیامن مستحب ہے تو غسل حی میں بدرجہ اولیٰ مستحب ہوگا۔ اُم عطیہ کی روایت میں ابدأن بمیامنھا و مواضع الوضوء منھا دو جملے مذکور ہیں جس میں دو بدائتیں مطلوب ہیں۔ بدایۃ بمیامن المیت بدایۃ بمواضع وضوء، دونوں بدایتوں پر عمل کی صورت یہ ہوگی کہ غسل کی ابتداء مواضع وضوء کے غسل سے اس طرح کی جائے کہ اول میت کا داہنا ہاتھ دھویا جائے پھر علی الترتیب وضو کراتے ہوئے جب غسل رجل کی نوبت آئے تو پہلے داہنا پیر دھویا جائے پھر بایاں پیر بقیہ جسد کے غسل میں بھی یہی تقدیم و تاخیر ملحوظ رہے پس معلوم ہوا کہ غسل کا آغاز وضوء سے ہوگا اور وضوء میں تیامن کا طریق برتا جائیگا اور جب وضوء غسل میں بھی تیامن کی اس درجہ رعایت رکھی گئی تو وضوء صلوٰۃ میں جو کہ دربارہ وضوء اصل اصول ہے تیامن کی رعایت بدرجہ اولیٰ مطلوب ہوگی۔ دوسری روایت میں طھورہ کا لفظ طہور وضوء اور طہور غسل دونوں سے عام ہے۔ بظاہر یہ روایت تیمن فی الوضوء کی اثبات کے لیے کافی نظر آتی ہے شاید لفظ تیمن کے اشتراک کے باعث مؤلف رح نے اس مختصر راستہ کو چھوڑ کر طویل مسافت کو اختیار فرمایا ہو اور غالباً قطع احتمالات ہی کی غرض سے اول ابدأن بمیامنھا کا تکرار ام عطیہ کی روایت سے نقل فرمایا ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔

**باب التماس الوضوء اذا حانت الصلوٰۃ**: یعنی قبل از وقت پانی کی تلاش ضروری نہیں اس بناء پر اگر کوئی شخص پہلے سے مطمئن بیٹھا ہے اور وقت ہونے پر پانی کی تلاش میں کامیاب نہ ہو سکے اور تیمم سے نماز پڑھنی پڑے تو اس کا کوئی قصور نہیں کیونکہ قبل از وقت جب وضوء ہی ضروری نہیں تو اس کے لیے پانی کی تلاش کس طرح ضروری ہوسکتی ہے۔ صحابہ نے بارگاہ نبوی میں مضطربانہ پانی نہ ہونے

کی شکایت کی تو آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم نے پہلے سے اس کا انتظام کیوں نہیں کیا تھا کہ وقت پر دشواری نہ ہوتی بلکہ بطریق اعجاز ان کے لیے پانی مہیا فرما دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت ہونے پر پانی حاصل کرنے کی ہر ممکن سعی لازم ہوگی بعض اوقات ایسی جگہ سے پانی مل جاتا ہے جہاں پہلے سے پانی ملنے کا کوئی گمان نہیں ہوتا لیکن قبل دخول الوقت وہ تلاش کا مکلف نہیں سہولت کار کے لیے پہلے سے انتظام رکھنا یقیناً محمود ہے مگر لازم نہیں۔

**باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان** : جس پانی میں انسان کے بال دُھلے ہوں اس کا کیا حکم ہے، کیا وہ ناپاک ہو جاتا ہے یا اُس کی طہارت قائم رہتی ہے اس کا فیصلہ شعر انسانی کے بعد الانفصال طہارت اور نجاست کے فیصلہ سے ہوگا۔ حضرت امام شافعیؒ اور بعض دیگر حضرات انسانی بالوں کو جسم سے جدا ہونے کے بعد ناپاک قرار دیتے ہیں تو اُن کے نزدیک ایسے بالوں کا مغسول پانی ناپاک ہی ہونا چاہیے اور امام ابو حنیفہؒ اس کو ناپاک نہیں فرماتے لہٰذا اُن کے یہاں ماغسل بہ شعر الانسان کی نجاست کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور جب ماغسل بالشعر طاہر رہا تو ما وقع فیہ الشعر بدرجہ اولیٰ طاہر رہیگا۔ اس مسئلہ میں بخاری امام ابو حنیفہ کی موافقت فرما رہے ہیں اور تائید میں عطار کا قول پیش کر رہے ہیں۔ یہ ایک ترجمہ ہوا دوسرا ترجمہ سور الکلاب وممرہا فی المسجد کے عنوان سے مذکور ہے، ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ سور سے متعلق ہے پھر ممر فی المسجد کا ذکر استطرادی ہو یا اس کو ترجمہ ثالثہ قرار دیا جائے اس کا مسئلہ سور اور مسئلہ شعر دونوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ چنانچہ عنقریب معلوم ہو جائیگا۔ چوتھا ترجمہ اذا شرب الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعاً ہے جس کو لفظ باب کے ساتھ معنون کیا ہے۔ علامہ سندھی کی رائے یہی ہے کہ یہ چاروں مختلف تراجم ہیں۔ سور الکلاب سے بخاریؒ کا مقصد کیا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ بخاری طہارت سور الکلب کے قائل ہیں لیکن ولوغ کے بعد برتن کا غسل سات مرتبہ ضروری سمجھتے ہیں گویا مسئلہ سور کلب میں بخاری امام مالک کے پورے پورے ہمنوا اور مؤید ہیں علامہ عینی بخاری کو جمہور کے ساتھ رکھنا چاہتے ہیں یعنی بخاری کا مقصد یہ ہے کہ سور کلب ناپاک ہی جس پانی میں کتا منہ ڈال دے وہ ناپاک ہو جائیگا اس کا اراقہ اور برتن کا غسل واجب و لازم ہوگا۔

قائلین طہارت نے سطحی اور سرسری طور پر چند روایات سے استدلال کیا ہے ہم اہل نظر کے سامنے انہیں ایک ایک کرکے پیش کیے دیتے ہیں اہل فہم خود فیصلہ فرمالیں کہ ان روایات سے طہارت سور پر استدلال کہاں تک صحیح ہوسکتا ہے۔ ہمارے حضرات اساتذہ رحمہم اللہ اجمعین بھی اس رائے سے متفق ہیں اور ان کا یہ فیصلہ بخاری کی جلالتِ شان کے پیشِ نظر ہے۔ البتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کی نظر میں بخاری کے اس ترجمہ کا رُخ طہارت کی جانب پایا جاتا ہے واللہ اعلم۔ ہمارے خیال میں ذرا تفصیل کی ضرورت ہے تاکہ کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں ناظرین کو سہولت ہو جائے اس بنا پر گذارش ہے کہ شراح کے خیال کے مطابق سور الکلاب میں ایک نظریہ تو نجاست کا تھا جس ہم قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کرچکے ہیں۔ دوسرا نظریہ طہارت کا ہے اُس کی تفصیل باقی ہے اس سلسلہ میں بخاری نے چند امور ذکر فرمائے ہیں۔ زہریؒ اور سفیانؒ سور کلب کی موجودگی میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے۔ مسجد نبوی میں بلا روک ٹوک کتے آتے جاتے تھے، موسم گرما میں چلتے وقت کتے کی زبان سے لعاب گرتا رہتا ہے چلتے میں کبھی کبھی جھرجھری لیتا ہے جس سے بال بھی گرجاتے ہیں۔ کتے کی جان بچانے کی خاطر ایک شخص نے اپنے موزہ سے پانی پلایا جس پر اُس کی مغفرت ہوگئی۔ کتے کا شکار حلال قرار دیا گیا حالانکہ جانور کو زخمی کرنے میں کیلوں کے ذریعہ اُس کا لعاب رطوبات لحمیہ میں پھیل جاتا ہے، پھر نہ اُس کے دھونے کا حکم ہے نہ اس کی عادت ہی ہے کہ تصریح کی حاجت ہو مذکورۂ بالا امور سے معلوم ہوا کہ کتا نجس العین تو نہیں ہے بہت سے بہت نجس اللحم کہہ لو سو نجاست لحم نجاست سور کو مستلزم نہیں بلی نجس اللحم ہے مگر اس کا سور نجس نہیں۔ سور نجس ہوتا تو لعاب ہی کے باعث تو ہوتا اور اگر لعاب نجس ہوتا تو کم از کم مساجد میں ضرور اس کا اہتمام ہوتا کہ کتے نہ داخل ہوسکیں پس ممر کلاب سے صاف معلوم ہوگیا کہ کتے کے بال اور اس کا لعاب نجس نہیں اور جب کتے جیسے خبیث جانور کے بال نجس نہیں تو شعر انسان میں نجاست کا کیا احتمال ہوسکتا ہے۔ ہاں ایک دغدغہ باقی رہ جاتا ہے کہ سور کلب ناپاک نہیں تو غسل اناء کا حکم اور وہ بھی اس قدر سخت کہ سات مرتبہ غسل ہو اور مٹی سے منجھائی بھی ہو کس بنا پر ہوا۔ اس پر ایک ذیلی بات رکھ کر تنبیہ فرمادی کہ یہ حکم مختص بالاناء ہے

اور تعبدی ہے لم سے بحث نہیں۔ واللہ اعلم۔ احقر نے بقدر ضرورت ہر دو خیال کی توضیح کر دی اب پھر اصل مسئلہ کی طرف عود کرتا ہوں۔ انسان کے بال بدن سے منفصل ہو کر بھی پاک ہی رہتے ہیں بخاری نے اس سلسلہ میں جو استدلال پیش فرمایا ہے ناظرین کو اس پر بھی اعتراض ہو کہ یہ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار سے متعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ آپ کی خصوصیت ہو غرض دعویٰ عام ہے اور دلیل خاص لہذا تقریب ناتمام رہی۔ مگر بخاریؒ ان باتوں کی کب پرواہ کرتے ہیں وہ تو دور دور کے اشارات سے بھی اپنا مطلب نکال لینے کے عادی ہیں۔ ان روایات میں دُو چیزیں ہیں ایک طہارت شعر دوسرا تبرک بالشعر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فراغت پر حلق راس کرایا اور بال تقسیم فرما دیے۔ تبرک بالاشعار فرع ہے طہارت اشعار کی۔ مخصوص قسم کا تبرک بالاشعار یقیناً پیغمبر کی مخصوص شے ہے مگر مطلق استبراک بالاشعار کو اشعار پیغمبر کے ساتھ مخصوص ماننے پر کونسی دلیل قائم ہوئی ہے کہ اس سے انکار کیا جائے۔ اور جب تبرک باشعار الصالحین کا جواز نکلا تو بقاعدہ الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ طہارت اشعار کا معاملہ صاف ہو گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اصل احکام میں عموم ہے خصوصیات کے لیے خصوصی دلائل درکار ہیں واذ لیس فلیس فتفکر۔

**باب من لم یر الوضوء الا من المخرجین**: اس ترجمہ کے دُو جزو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی جزو ایجابی کل ما خرج من السبیلین فھو ناقض للوضوء معتاداً کان او غیر معتاد قلیلاً کان او کثیراً۔ جزو سلبی لا ینقض الوضوء غیر ما خرج من السبیلین دودہ من الدبر او قملہ من الذکر عند البخاری ناقض وضو ہیں۔ امام مالک ان کو ناقض نہیں مانتے۔ قے، رعاف، دم جرح من غیر السبیلین اور قہقہہ عند البخاری ناقض نہیں امام ابو حنیفہ ان کو ناقض مانتے ہیں۔ ایسے ہی مس ذکر اور مس مرأۃ کو بخاری ناقض نہیں کہتے عند الشافعی ان کا شمار نواقضات میں ہے۔ معلوم ہوا کہ نواقض وضو کے سلسلہ میں بخاری نہ پورے طور پر شوافع کا ہم آہنگ ہے نہ کلیتہً مالکیہ سے متفق نہ بالکل احناف کے مخالف اگر غیر ما خرج من السبیلین میں شوافع سے اتفاق رکھتا ہے تو مس ذکر اور مس مرأۃ میں حنفیہ کے ساتھ متفق ہے۔ حافظ کا یہ فرمانا کہ بخاری نواقض وضو میں شوافع کی موافقت کر رہا

ہے اور اس خیال پر ترجمہ کا یہ مفہوم قرار دینا کہ یہ حصر باعتبار اعذار خارجہ من الجسد کے ہے یعنی ما خرج
من الجسد میں بجز ما خرج من السبیلین کے اور کوئی بدن سے باہر آنے والی شئے ناقض وضو نہیں اس
کا یہ مطلب نہیں کہ بخاری مطلقاً نواقض کو ما خرج من السبیلین میں منحصر مانتا ہے محض سخن پروری
اور اپنے مذہب کا تشبہ ہے ورنہ بخاری نہ مس مرأۃ کو ناقض وضو مانتا ہے نہ مس ذکر کو۔ ہمارے اس خیال
کی تائید کہ ترجمہ دو جزو سے مرکب ہے وہ آثار و اقوال ہیں جن کو مؤلف نے ترجمہ کے ذیل میں پیش فرمایا
ہے ان میں بعض آثار کا تعلق ترجمہ کے جزو ایجابی سے ہے اور بعض کا جزو سلبی سے۔ مسائل ضحک فی
الصلوٰۃ خلع خف اخذ شعر و ظفر، ذات الرقاع کا واقعہ اور اُس کے امثال یہ سب اسی جزو سلبی کے
لحاظ سے مذکور ہوئے ہیں اور قول باری اوجاء احد منکم من الغائط اور حدیث ابی ہریرہ لا وضوء
الا من حدث کا جزو ایجابی سے کہا تعلق ہے علامہ سندھی نے آیت سے استدلال کی تقریر اس طرح
فرمائی ہے کہ موجبات تیمم دو قسم کے امور ہیں ایک وہ جن کا حدث اصغر سے تعلق ہے اور دوسرے وہ کہ
جن کا حدث اکبر سے تعلق ہے۔ آیت میں حدث اکبر کے لیے لا مستم النساء کا لفظ بطور کنایہ مستعمل ہے
جو موجبات حدث اکبر کی صحیح تصویر ہے اس لحاظ سے اوجاء احد منکم من الغائط جو حدث اصغر
سے کنایہ ہے اس میں بھی ایسی ہی جامعیت کا ہونا لازم ہوا جو اس کی تمام متعلقہ صور پر حاوی ہو پس اگر
خارج من السبیلین کے علاوہ نواقض وضو کچھ اور بھی ہوں تو وہ من الغائط کے تحت نہ آسکینگے اور
آیۃ اُن اسباب نقض کے پیش آنے پر تیمم کے جواز اور عدم جواز سے ساکت ہی نہیں بلکہ بطور مفہوم
عدم جواز کی جانب مشیر ہوگی۔ پس ثابت ہوا کہ نواقض وضو وہی امور ہیں جن کا سبیلین سے تعلق
ہے۔ ان کے ماسوا کوئی چیز ناقض نہیں وھو المدعیٰ لا وضوء الا من حدث میں بروایت ابو ہریرۃ
حدث کی تفسیر ضرطہ کے ساتھ نقل فرما کر مقصد کا اشارہ کر دیا کہ ضرطہ جیسی چیزیں جن کا احد السبیلین سے
تعلق ہے ناقض وضو ہیں ورنہ تخصیص میں ایہام خلاف مراد ہوگا کہ نواقضات تو قئے رعاف حجامت وغیرہ
اور بھی ہیں مگر ان کے احکام ضرطہ کے احکام سے مختلف ہیں وہذا باطل۔ علامہ سندھی مالم یحدث کے تحت
ارشاد فرماتے ہیں حاصل استدلالہ باحادیث الباب ان ما ورد من الحدث فی الاحادیث الصحاح کلہ

من قبیل الخارج تحقیقاً او مظنۃ ففی حدیث عثمان وابی سعید الحدث ہو الخارج مظنۃ من حیث ان الجماع لایخلو عن خروج مذی وفی الاحادیث الباقیۃ ہو الخارج تحقیقاً واما غیر الخارج من السبیلین فما صح فیہ حدیث فلا یصح القول بکونہ ناقضاً وہو المطلوب واللہ تعالیٰ اعلم ومعنی قول ابی ہریرۃ الصوت ای ما ہو من جنسہ فی الخروج من احد السبیلین واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲

**باب الرجل یوضئ صاحبہ** : بصب الماء علی الاعضاء المتوضئ ای یُعینہ فی وضوئہ یعنی استمداد فی الوضوء کا مضائقہ نہیں مثلاً پانی منگوانا یا خادم سے اعضاء پر پانی ڈلوانا یہ سب کچھ جائز ہے۔ گو پسندیدہ نہیں ہاں وضوء کا عمل یہ خود متوضی کریگا عذر ہو تو یہ کام بھی خدام سے لے سکتا ہے۔ ہر دو روایات میں صب ماء صحابی کا فعل ہے اور توضی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل۔ علامہ ابن منیر نے اس موقعہ پر تکلف سے کام لیا ہے۔

**باب قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیرہ** : لفظ وغیرہ کو مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں اور مجرور بھی۔ مرفوع کی صورت میں اس کا عطف لفظ قراءۃ پر ہوگا اور باب کو منون مقطوع عن الاضافۃ پڑھا جائیگا۔ اس تقدیر پر غیر کا مفہوم کتابۃ القرآن کا مسئلہ بھی ہو سکتا ہے اور دیگر اذکار بھی اس کے ماتحت آسکتے ہیں۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ محدث قرآن عزیز کی قرارت بھی کر سکتا ہے اور کتابت بھی کر سکتا ہے اسی طرح قرآن کے علاوہ دیگر اذکار بھی یعنی طہارت نہ شرط ذکر ہے نہ شرط قراءۃ اور نہ شرطِ مس کہ کتابت میں عادۃً مس کبھی ہوتا ہے۔ اور اگر مجرور پڑھا جائے اور لفظ باب مضاف الی القراءۃ ہو تو قراءۃ، قرآن، حدث تینوں پر عطف ہو سکتا ہے۔ پہلی صورت میں کتابۃ القرآن اور مس قرآن کا مسئلہ مراد ہوگا اور دوسری میں ذکر وغیرہ کے مسائل اور تیسری صورت میں غیر حدث کے مفہوم میں جنابت وطہارت دونوں شامل ہو سکتے ہیں۔ یعنی اگر حدث سے خاص حدث اصغر مراد ہو اور یہی ظاہر ہے تو غیر سے حدث اکبر مراد ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں ترجمہ کا مقصد یہ ہوگا کہ حدث کسی قسم کا ہو اصغر ہو یا اکبر وہ مانع عن قراءۃ القرآن نہیں اور اگر لفظ حدث میں عموم معتبر ہو تو غیر میں اس کا مقابل حال طہارت ہوگا، اس صورت میں ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ قرارت قرآن کے جواز

ہیں طہارت اور عدم طہارت کا فرق نہیں جواز تو ہر صورت میں ہے البتہ قراءۃ باطہارت میں خیر و برکت
کی زیادتی اور اجر کی ترقی مسلم ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ محدث کو قرآن پڑھنے سے روک دیا جائے۔
واللہ اعلم۔ حافظ فرماتے ہیں۔ باب قراءۃ القرآن بعد الحدث ای الاصغر وغیرہ ای من مظان الحدث
اس کے بعد کرمانی پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں بخلاف غیر الحدث من نواقض الوضو وقد تقدم بیان
المراد بالحدث وھو یؤید ما قررتہ انتہی۔ ہم اس کے سمجھنے سے قاصر ہیں بعد الحدث سے حدث اصغر مراد لے
کر جس میں تمام ما خرج من السبیلین داخل ہیں غیر حدث سے دیگر نواقض وضو کا ارادہ کیا معنی رکھتا ہے
شاید وہی مس ذکر اور مس مرأۃ کا خیال اس اختلال کا باعث بنا ہوا ہے۔ حدث اصغر اور لفظ حدث
مفہوم کے اعتبار سے دو جداگانہ حقیقتیں ہیں حافظ بھی اس کو خوب سمجھتے ہیں مظان حدث سے نوم مراد
لیتے تو ترجمہ کی تشریح اس طرح ہوسکتی تھی کہ قراۃ القرآن بعد الحدث تحقیقاً او غیرہ یعنی مظنۃً یعنی بعد النوم پھر
حدیث سے بھی اس کے اثبات میں سہولت رہتی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نوم سے بیدار ہو کر خواتیم
آل عمران کی دس آیتیں تلاوت فرمائیں۔ مگر حافظ کی اگلی عبارت میں اس کے لیے گنجائش کم نکلتی ہے۔
اصل یہ ہے کہ حافظ تراجم کی شرح میں مذہب پرستی کے شوق میں بیشتر اپنا مذاق ملحوظ رکھنا چاہتے
ہیں مذاق بخاری کی رعایت قطعاً نہیں کرتے اس لیے جگہ جگہ تکلف کرنا پڑتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے
کہ قراءۃ للجنب کے مسئلہ سے گریز کرنا چاہتے ہیں حالانکہ اس باب میں بخاری کا مختار معلوم ہے کہ ان
کے نزدیک جنبی کو بھی قراءت قرآن کا حق حاصل ہے اور اس میں بخاری منفرد بھی نہیں سلف میں اور
بھی بعض حضرات اس کی اجازت دے رہے ہیں۔ آمدم بر سر مطلب پیش کردہ آثار کے متعلق بے
تکلف بات تو صرف اتنی ہے کہ ان کی حیثیت مترجم بہ کی ہے مترجم لہ کی نہیں۔ چند مناسب مسائل
کا تذکرہ کر دیا اصل ترجمہ سے ان کی مناسبت تلاش کرنا زائد سی بات ہے لیکن یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ
ان کا ترجمہ سے کوئی ربط نہیں۔ ابراہیم فرماتے ہیں لاباس بالقراءۃ فی الحمام حمام محل انجاس واحداث
ہے۔ حاضرین بیشتر جنبی یا محدث ہوتے ہیں پس اگر محل انجاس و احداث میں قراءۃ لاباس بہ ہوسکتی
ہے تو حالت حدث کی قراءۃ میں اس سے زائد اور کیا ہوتا ہے کہ لسان جو کہ محل قراءت ہے اس

سے حدث کا تعلق ہو رہا ہے اور جب کتب رسائل علی غیر وضو کی اجازت ہے کہ جن میں عموماً آیات تعبیہ یا ان سے استشہاد ہوتا ہے تو قراءۃ فی حال الحدث میں کیا قباحت ہے جو اُس کو منع کیا جائے حالانکہ کتابت میں عادۃً عمل ید کے ساتھ عمل لسان کی بھی شرکت رہتی ہے اور مکتوب کا مس بھی ہوتا رہتا ہے جو نص قرآنی ممنوع ہے۔ مسئلہ سلام میں تعری اور عدم تعری کا تو فرق کیا مگر یہ نہیں فرمایا کہ محدث ہوں تو یہ حکم ہوگا۔ غیر محدث ہوں تو یہ حکم ہوگا۔ بہرحال ترجمہ میں جن احتمالات کا ذکر ہو چکا ہے اُن کے پیش نظر ان بیانات کو ترجمہ سے غیر متعلق کہنا تو کسی طرح بھی درست نہیں بلکہ مقصد ترجمہ کے لیے مؤید ہی ماننا پڑیگا اگرچہ فرداً فرداً ہر اثر ہر احتمال کے مناسب نہ ہو مگر مجموعی حیثیت سے ان کا تناسب اور تطابق للترجمہ ظاہر ہے۔ اس کے بعد ابن عباس کی روایت کا معاملہ رہجاتا ہے کہ اُسے ترجمہ کے ساتھ کیا مناسبت ہے۔ اجی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم تو ناقض نہیں اور ابن عباس نابالغ ہیں ان کا کوئی فعل حجت نہیں تو پھر اثبات ترجمہ کی کیا صورت ہو۔ شراح کی توجیہات انہیں مبارک رہیں حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ عادۃً نوم طویل کے بعد ریاح کا خروج ہوا کرتا ہے بس اسی پر بخاری نے ترجمہ کی بنیاد رکھ دی یعنی بعد الاستیقاظ عمومی عادت کے مطابق آپ کو محدث قرار دیتے ہوئے آیات کی قرارت سے قرارت فی حال الحدث کے جواز پر استدلال ہو سکتا ہے اس استدلال میں جس قدر قانونی سقم ہیں اُن سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں۔ ہمارے خیال میں ایک بات آرہی ہے صحیح یا غلط اُس کا فیصلہ ناظرین خود کرلیں وہ یہ ہے کہ ابن عباس فرماتے ہیں فقمت فصنعت مثل ما صنع آہ یعنی میں نے بھی اٹھ کر اول آنکھیں ملیں پھر آیات کی تلاوت کی اور وضو کر کے آپ کے بائیں طرف جا کھڑا ہوا آہ یہ اگرچہ نابالغ کا فعل ہے مگر اس کے ساتھ پیغمبر کی تقریر شامل ہوگئی جس نے اس کو حجت بنا دیا اگر قراءۃ فی حال الحدث ممنوع ہوتی تو جس طرح اثنار صلوٰۃ میں ابن عباس کی اس معمولی سی غلطی کو کہ وہ آپ کے بائیں کھڑے ہو گئے تھے برداشت نہیں کیا گیا اور نماز ہی میں اُن کا کان ملتے ہوئے اپنے عقب سے کھینچ کر داہنی طرف لا کھڑا کیا حالانکہ نماز بھی نفل تھی اور شخص واحد کا عن یمین المقتدی کھڑا ہونا کچھ ایسا ضروری بھی نہ تھا جس سے نماز باطل یا مکروہ تحریمہ ہوتی ہو غایت

سے غایت خلاف سنت امر تھا اگر اس کی اصلاح ضروری سمجھی گئی تو قراءۃ فی حال الحدث کی اصلاح جبکہ قراءت کے لیے طہارت شرط لازم ہو اس سے کہیں زیادہ اہم اور ضروری نظر آتی ہے پس معلوم ہوا کہ حدث میں قرأت قرآن جائز ہے اور جنابت بھی ایک قسم کا حدث ہی ہے تو اس میں عدم جواز کہاں سے آگیا اور جب قراءت قرآن فی حال الحدث جائز ہوا تو دیگر اذکار کا کیا پوچھنا وہ تو اس سے ادنی درجہ میں ہیں فثبت المدعی واللہ اعلم۔

**باب من لم یتوضأ الا من الغشی المثقل** ۔ الغشی من امراض القلب وہو دون الاغماء وہو من امراض الدماغ ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ غشی ناقض وضو ہے بشرطیکہ مثقل ہو غیر مثقل ناقض نہیں قال الحافظ واشار المصنف بذالک الی الرد علی من اوجب الوضوء من الغشی مطلقاً و التقدیر باب من لم یتوضأ من الغشی الا اذا کان مثقلا۔ اسماء پر غشی طاری ہوئی مگر مثقل نہ تھی نماز پڑھتی رہیں اور اسی حالت میں پانی کا ڈول اٹھا کر سر پر ڈالنا شروع کر دیا تاکہ غشی کا اثر بڑھنے نہ پائے۔

**باب مسح الراس کلہ** : پورے سر کا مسح فرض ہے وبہ قال مالک وقال سعید ابن المسیب المرأۃ بمنزلۃ الرجل تمسح علی راسہا ولم یقل علی بعض راسہا مع ان المقام مقام بیان الفرائض افاد الشاہ ولی اللہ یعنی پورے سر کا مسح فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت۔ امام احمد سے ایک روایت یہ بھی منقول ہوئی ہے کہ عورت کے لیے مقدم راس کا مسح کافی ہے حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں و تعلق قول ابن المسیب بالباب انما ہو بمجرد ذکر المسح فیہ ولا تعلق لہ بخصوص الترجمۃ ومثل ذالک فی تعالیق البخاری کثیر انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ سعید کے قول کو ترجمہ سے اس طرح مطابق کیا جا سکتا ہے کہ علی راسہا فرمایا علی خمارہا یا علی بعض راسہا نہیں فرمایا حالانکہ عورت کے بال عورت ہیں اور تحت الخمار مسح کرنے سے کچھ نہ کچھ ان کا کشف ہو ہی جاتا ہے خصوصاً جبکہ پورے سر کا استیعاب ہو اندریں حالات احتیاط کا تقاضہ یہ تھا کہ بحق مرأۃ یا تو خمار کا مسح مسح راس کا بدل مان لیا جاتا یا مقدم راس کے مسح پر قناعت ہوتی مگر ابن المسیب نہ اس کی اجازت دیتے ہیں نہ اس کی بلکہ عورت کے حق میں بھی استیعاب راس کو ضروری سمجھتے ہیں پس معلوم ہوا کہ مسح راس میں استیعاب فرض ہے۔

اس میں کسی نہج تخفیف کی گنجائش نہیں اگر ہوتی تو عورت کے حق میں ہوتی واللہ اعلم بخاری نے فرضیت استیعاب پر وامسحوا برءوسکم سے استدلال فرمایا ہے علامہ سندھی فرماتے ہیں مبنی علی ان الرأس اسم الکل کالوجہ وقولہم الباء تدل علی ان المراد بہ البعض منقوض بقولہ تعالیٰ فی التیمم فامسحوا بوجوھکم فلا عبرۃ بہ استدلال کا مدار دو امر ہیں مسح راس میں استیعاب کا ثبوت اور عمل استیعاب کا دوام، اقبال و ادبار فی المسح سے امر اول کا ثبوت واضح ہے اور قرینہ سوال سے اس عمل کا دوام ظاہر ہو رہا ہے لہذا عبد اللہ ابن زید کی روایت سے مسح راس میں استیعاب کی ضرورت محقق ہو گئی اس کے خلاف کوئی چیز ثابت ہوتی تو اہل مدینہ اُس سے لاعلم نہ رہتے مگر امام مالک کے استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ اہل مدینہ کے پاس ایسا کوئی علم نہیں جس سے فرضیت استیعاب کے خلاف کوئی رائے پیدا ہو سکے۔ وہو المدعیٰ۔ علامہ سندھی نے اس استدلال پر کافی تنقید فرمادی ہے مگر دلائل پر بحث کرنا ہمارے موضوع کتاب سے خارج ہے لہذا ہم اس کو نظر انداز کرتے ہیں۔

**باب غسل الرجلین الی الکعبین** ۔ اس باب کا مقصد وظیفہ رجل کی تحدید بیان کرنا ہے ورنہ اصل وظیفہ غسل سے تو فراغت ہو چکی ہے ۱۲

**باب استعمال فضل وضوء الناس** ۔ المراد بالفضل الماء الذی یبقی فی الظرف بعد الاستعمال قال الحافظ فی الفتح وعندی ان الفضل یعم المتقاطر من الاعضاء والباقی بعد التوضیٔ فی الاناء وفی احادیث الباب اشارۃ الیہما یعنی وضوء کا بچا ہوا پانی ہو یا عند الوضوء اعضاء سے ٹپکنے والا پانی ہو دونوں پاک ہیں اور قابل استعمال ہیں ان کا پینا بھی درست ہے اور دوبارہ وضوء میں استعمال کرنا بھی درست ہے۔ مصنف نے ترجمہ مطلق رکھا ہے نہ استعمال کو مقید کیا نہ وضوء کو لہذا یہ ترجمہ جس طرح استعمال کی تمام صور پر حاوی ہو گا کہ شرب ہو یا عجن و طبخ غسل ثیاب ہو یا غسل بدن نجاست حقیقی میں استعمال ہو یا نجاست حکمی میں غرض ہر صورت سے اس کا استعمال درست ہے اسی طرح وضوء میں بھی کوئی قید نہیں وضوء حدث ہو یا وضوء علی الوضوء ہو پھر تام ہو یا ناقص ہو یعنی صرف ہاتھ اور چہرہ کا غسل ہو کہ روایات میں اس کو بھی وضوء کہا گیا ہے اور جس طرح کہ استعمال اور وضوء میں اطلاق اور

عموم ملحوظ ہے، اسی طرح فضل کے بارے میں بھی کوئی ایسی قید نہیں جس کی بنا پر بقیہ ما ء الوضوء کے ساتھ ترجمہ کو مخصوص سمجھا جائے الحاصل ترجمہ ہر قسم کی قیود سے مطلق ہے اور اسی اطلاق کی رعایت سے مصنف نے مختلف قسم کی روایات پیش فرمائی ہیں کہ جن میں کہیں تو فضل بالمعنی الاول ظاہر ہے اور کہیں فضل بالمعنی الثانی کہیں وضوء تام کا فضل ہے اور کہیں وضوء ناقص کا فضل۔

صور استعمال میں بھی توسع معلوم ہوتا ہے کہ افراغ علی الوجہ والصدر بھی ہوا اور شرب بھی جواز شرب سے طبخ اور عجن کا جواز اور افراغ علی الوجہ والصدر سے بعلت تصفیہ وتطہیر غسل ثوب وبدن کا مسئلہ اور بعلت تنویر وتبریک اُس سے وضوء کا جواز بھی سمجھ میں آگیا مزید تائید کے لیے جریر کا عمل پیش کر دیا کہ وہ مسواک کر کے بغیر دھوے اس کو پانی میں ڈبو دیتے اور اپنے گھر والوں سے فرماتے کہ اس سے وضوء کریں۔ مسواک آلۂ تطہیر ہے "السواک مطہرۃ للفم" اس کے استعمال سے تقرب الٰہی حاصل ہوتا ہے مرضات للرب اور وضوء کا جزء ہے عام طور پر وضو کے ساتھ مسواک کا استعمال ہوتا ہے حکم بھی یہی ہے کہ عند کل وضوء مسواک کا استعمال ہو۔ اندریں حالات اس پانی پر جس میں جریر نے بعد الاستعمال غمس سواک کیا یہ بھی صادق ہے کہ وہ بقیہ وضوء ہے اور یہ بھی صادق ہے کہ وہ مستعمل علی العضو ہے بلکہ بقیہ وضوء کا معاملہ تو مستعمل فی العضو کے مقابلہ پر ادنیٰ اور اہون ہے جب اس کا استعمال وضوء میں نقصان دہ نہیں تو بقیہ کا استعمال بدرجۂ اولیٰ بے ضرر ہونا چاہیے کہ وہاں تو اختلاط مستعمل بغیر المستعمل کا احتمال ہی احتمال ہے محقق کچھ بھی نہیں۔ اور یہاں اختلاط محقق ہے پھر بھی وضوء کی اجازت دی جارہی ہے۔ بہر حال بخاری ماء مستعمل کو بھی طاہر اور ہر طرح قابل استعمال سمجھتے ہیں غالباً اُن کی نظر میں طہارت اور طہوریت لازم وملزوم ہیں اور ائمہ بھی اس کے قائل ہوئے ہیں امام ابو حنیفہ اس طرفین کے تلازم کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہم نے تابقدور مذاق مؤلف کی رعایت رکھتے ہوئے ترجمہ کی ایضاح کر دی شراح کے رد وقبول سے بحث نہیں والعلم عند اللہ۔

**باب** صرف مستملی کے نسخہ میں یہاں لفظ باب پایا گیا ورنہ حدیث کا تعلق ترجمہ سابقہ سے ظاہر ہے

اگر لفظ باب قائم رکھا جائے تو یوں کہا جائیگا کہ مصنف نے حسب عادت بعض ضروری امور کی توضیح اور تکمیل کی خاطر بطور تنبیہ لفظ باب رکھ دیا۔ ابو موسیٰ والی روایت ہیں جس سے جواز شرب پر استدلال کیا گیا ہے ایک خامی تھی کہ وہاں وضور کا تذکرہ نہیں بلکہ صرف ہاتھ اور چہرہ کا غسل ہوا اور پانی میں کلّی ڈالی گئی اور وہ پانی ابو موسیٰ اور بلال کو پینے کے لیے دے دیا گیا۔ ہوسکتا ہے کہ محض ادخال برکت کی غرض سے یہ عمل کیا گیا ہو وضور کا قصد نہ ہو اور کسی روایت میں بھی اس واقعہ کے متعلق پورے وضو کا تذکرہ نہیں ملتا۔ لہذا مسئلہ زیر بحث میں کہ فضل وضو طاہر اور مباح الاستعمال ہے ولو شربا استدلالی ضعف پیدا ہو گیا۔ بخاری نے سائب ابن یزید کی روایت ثابت کر دیا کہ سائب نے جو پانی پیا تھا اس میں فضل وضو کی صراحت ہے اور قرائن سے یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ وہ فضل یعنی الماء المستعمل تھا کیونکہ یہ بیمار تھے اور رفع بیماری میں بقیہ وضور کے مقابلہ پر مستعمل پانی کا قوی التاثیر ہونا اظہر من الشمس ہے۔ اب مسئلہ بے غبار ثابت ہو گیا۔ واللہ اعلم

**باب من مضمض واستنشق من غرفة واحدة** ۔ یعنی جو حضرات غرفہ واحدہ میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کرتے ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں۔ بخاری نے مَنْ مَضْمَضَ کہہ کر اپنی ذمہ داری ہٹالی ہے ورنہ ان کا رجحان تو فصل ہی کی جانب ہے۔ واللہ اعلم۔

**باب مسح الراس مرة** : مرۃ کی تصریح فرما کر یہ ظاہر کر دیا کہ اقبال و ادبار ایک ہی مسح کی دو حرکتیں ہیں مسح متعدد نہیں۔ موسیٰ عن وہیب کی روایت میں مسح براسہ مرۃ کی تصریح موجود ہے۔

**باب وضوء الرجل مع امرأته وفضل وضوء المرأة وتوضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية** : بظاہر دو ترجمے ہیں مگر مقصود بالافادۃ دوسرا ترجمہ ہے اسی میں کچھ خلاف ہوا ہے۔ امام احمد عورت کے فضل کو جبکہ اس نے مرد کی غیبوبت میں اس پانی سے وضو وغیرہ کیا ہو بحق رجل ممنوع الاستعمال قرار دیتے ہیں جمہور اس صورت میں بھی جواز کے قائل ہیں بخاری جمہور کے ساتھ ہیں رہا پہلا ترجمہ تو اس کو بطور توطیہ و تمہید رکھ دیا ہے گویا اس سے دوسرے ترجمہ کی طرف راستہ نکالنا

چاہتا ہے کہ مرد و عورت کے مل جل کر وضوء کی اجازت دینے سے جس پر عہد نبوی کا تعامل رہا ہے اور آپ بھی اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے وہی استعمال فضل کی صورت بن جاتی ہے جس سے آپ گریز کرنا چاہتے ہیں ورنہ انفراد اور اجتماع کا فرق کس بنیاد پر قائم کیا گیا وجہ یہ ہے کہ ایک ظرف سے مرد عورت کے وضوء کرنے میں یہ ضروری نہیں کہ دونوں کے ہاتھ پانی میں ساتھ پڑیں اور ساتھ ہی نکلیں وضوء کا آغاز بھی ایک ساتھ ہو اور انفراغ بھی ایک ہی ساتھ ہو عادتاً کچھ تقدیم تاخیر ضرور ہو جاتی ہے پس اگر بہ نیت وضوء عورت کا ہاتھ پانی میں پہلے پڑ گیا یا عورت یکجائی وضوء میں مرد سے قبل فارغ ہوئی تو وہ پانی فضل مرأۃ ہو گیا، اب مرد کا اُسے استعمال کرنا فضل مرأۃ کا استعمال کرنا ہو گا، تنہا وضوء کرنے میں اس کے سوا اور کیا احتمال نکل سکتا ہے کہ بے احتیاطی سے غسالہ پانی میں گر گیا ہو سو وہ تو معیت رجل ظرف میں ہاتھ ڈال کر وضوء کرنے کی صورت میں بھی موجود ہے پھر اجتماعی صورت کا جواز اور انفراد کا عدم جواز کیا معنے رکھتا ہے واللہ اعلم۔ رہا اثرین کا ترجمہ سے تعلق سو کیا ضروری ہے کہ ہر مذکور فی الترجمہ کو مترجم لہ کی حیثیت دی جائے مترجم بہ بھی ہو سکتا ہے یعنی ایک مسئلہ بتا دیا کہ وضوء گرم پانی سے بھی جائز ہے اس پر باستثناء مجاہد جمہور کا اتفاق ہے۔ شاید حمیم کے متعلق یہ وسوسہ ہو کہ اس کے ساتھ ناریت کا تعلق ہو گیا ہو کہ جزو جہنم ہے لہذا اس وضوء میں تلبس بالعذاب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس سے تابمقدور احتراز لازم ہے سو بخاری نے بتا دیا کہ صحتِ وضوء کا مدار صرف پانی کی طہارت پر ہے سرد ہو یا گرم۔ اسی طرح دوسرے اثر کو لے لیجیے کہ پانی پاک ہونا چاہیے خواہ وہ مسلمہ کے گھر کا ہو یا کتابیہ غیر مسلمہ کے گھر کا ہو سب برابر ہے۔ نیز اس دوسرے اثر میں تو اس طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں عورت کے کتابیہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا جس طرح اور جن حالات میں مسلم عورت کا فضل بحق رجل مباح الاستعمال ہے اسی طرح انہی حالات میں کتابیہ عورت کا فضل بھی مباح الاستعمال رہیگا۔ کتابیہ سے مسلم کا عقد صحیح ہے حضرت عمرؓ نے بیت نصرانیہ سے پانی لیتے وقت اس کی تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ پانی اس کا فضل تو نہیں ہے، حالانکہ بربنا رشبہ استفسار کی ضرورت تھی ہو سکتا ہے کہ وہ نصرانیہ کسی مسلم کے نکاح میں ہو اور اُس

نے قضاء حق مسلم کی خاطر حیض سے فارغ ہو کر اُس پانی سے غسل کیا ہو اور یہ اس کا بقیہ ہو۔ اور اثر اول کو بھی ترجمہ سے اس طرح مطابقت دی جا سکتی ہے کہ عموماً گھریلو خدمات عورتوں ہی سے متعلق ہوتی ہیں پس بظاہر یہ پانی عورت کا گرم کیا ہوا ہوگا۔ پھر جس طرح کہ حضرت عمرؓ کو گرم پانی کی ضرورت پڑی اسی طرح ان کی بیوی کو بھی ضرورت ہو سکتی ہے اور عین ممکن ہے کہ بیوی اس کا پہلے استعمال کر چکی ہو۔ اس لحاظ سے یہ پانی فضل مرأۃ ہوا اگر کسی بھی صورت میں بحق رجل یہ پانی ممنوع الاستعمال ہوتا تو استکشاف حال ضروری تھا جو نہیں کیا گیا پس معلوم ہوا کہ استعمال فضل کا مضائقہ نہیں وھو المدعیٰ ۱۲

## باب صب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وضوئہ علی المغمی علیہ۔

غالباً اس ترجمہ سے پہلے باب کی تائید منظور ہے کہ فضل وضو طاہر ہے ورنہ مستعمل پانی اُن پر نہ ڈالتے یا صرف تبرک بیان کرنا مقصود ہے۔ واللہ اعلم

## باب الغسل والوضوء فی المخضب والقدح والخشب والحجارۃ۔

یعنی کسی ظرف سے وضو اور غسل کا جواز نہ نوعیت ظرف پر موقوف ہے نہ خصوصیت مادہ پر۔ ظرف کسی چیز کا ہو پاک ہونا چاہیئے تعمیم نوع کے لیے بطور مثال مخضب اور قدح کو اور تعمیم مواد کے لیے بطور نمونہ خشب اور حجارہ کو ذکر کر دیا۔ غرض برتن چھوٹا ہو یا بڑا اس کا نام لگن ہو یا ناند ہو یا لوٹا پیالہ وغیرہ پھر وہ مٹی کا ہو پتھر کا ہو لکڑی کا ہو تانبے پیتل کا ہو غرض کوئی برتن ہو اور کسی بھی دھات کا ہو ہر ایک سے وضو اور غسل درست ہوگا غایت سے غایت یہ کہہ سکتے ہیں کہ باب عبادات میں جس قدر کوئی شئے اقرب الی التواضع ہوگی اسی قدر افضل ہوگی لہذا مٹی پتھر لکڑی کے ظروف کو لوہا پیتل تانبہ کے ظروف پر یقیناً ترجیح ہوگی مگر باب جواز باب فضل سے وسیع تر ہے غالباً اس شبہ کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ بعض احادیث کے ظاہر سے بعض دھاتوں کے استعمال کے متعلق کراہت مترشح ہوتی ہے تو ان کے استعمال سے وضوء پر کیا اثر پڑیگا۔ مثلاً لوہے کی انگوٹھی پہنے دیکھ کر آپ نے ان الفاظ میں کراہت کا اظہار فرمایا کہ "مالی اری علیك حلیۃ اھل النار" یا مثلاً خاتم نحاس کے متعلق یہ ارشاد ہوا "انی اجد منك ریح الاصنام" یا برنجی ظروف میں شبہ کی یہ وجہ ہو سکتی

ہے کہ بعض بلاد میں مثلاً ہندوستان میں غیر قلعی دار برنجی ظروف کو شعار ہنود کی حیثیت حاصل ہو۔ الی غیر ذالک۔ باب الوضوء من التور میں کوئی نئی بات تو معلوم ہوتی نہیں جس کی بنا پر جداگانہ ترجمہ منعقد کرنے کی ضرورت پیش آئے یہ ممکن ہے کہ وہ تور کسی دھات کا ہو لکڑی پتھر کا نہ ہو۔ چنانچہ ابو داؤد کی روایت میں " فی تور من شبہ " سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ دوسری روایت میں قدح رحراح مذکور ہے ممکن ہے وہ بھی تور ہو یا لکڑی کا پیالہ ہو باب سابق کے عنوان میں تور کو نہیں لیا تھا اور نہ بسلسلہ مواد شبہ وغیرہ کا کوئی ذکر تھا اس بنا پر یہ دوسرا ترجمہ رکھ دیا مگر وہ شبہ تو اب بھی قائم رہا کہ جداگانہ ذکر کی حاجت ہی نہ تھی اسی ترجمہ میں اس کو بھی شامل کر دیتے واللہ اعلم مصنف کے پیش نظر کیا چیز ہے ۱۲

**باب الوضوء بالمد** - وہ ظروف کا باب تھا یہ مقدار ماء کا باب ہے۔ اس کی رعایت صرف امام محمد نے فرمائی ہے ۱۲

**باب المسح علی الخفین** - خف پر مسح کا جواز اہل سنت کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ امام مالک کی طرف انکار مسح خف کی روایت غلط طور پر منسوب ہو گئی ہے۔ صرف روافض منکر ہیں۔

**باب اذا ادخل رجلیہ وھما طاھرتان** - فلا حاجۃ الی خلعھما للوضوء بل یکفی المسح علیھما سواء لبسھما علی طھر الوضوء وھو مختار الشافعی او کان لبسھما بعد غسل القدمین ثم اکمل بقیۃ الوضوء بعد ذالک حاصل یہ ہے کہ خفین پر صحت مسح کی شرط یہ ہے کہ وہ پاک پیروں پر پہنے گئے ہوں اگر کسی نے بغیر وضوء کیے یا پیر دھوئے ویسے ہی سردی کے وقت موزے چڑھائے تو اس کو مسح کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ صرف داؤد ظاہری صاف پیروں پر جن پر بظاہر نجاست نہ لگی ہو موزہ پہننے کے بعد مسح کی اجازت دیتے ہیں وھو محجوج بالاحادیث ۱۲ قال السندھی تحت قولہ ادخلتھما طاھرتین ھذا یدل علی ان الشرط طھارۃ القدمین وقت اللبس ویلزم منہ اشتراط تمام الوضوء عند من یقول بالترتیب ولا یلزم عند غیرہ کما لا یخفی ۱۲

**باب من لم یتوضأ من لحم الشاۃ والسویق** - یعنی ما مست النار موجب وضوء نہیں خواہ ذی دسم ہو جیسے گوشت وغیرہ یا غیر ذی دسم جیسے ستو وغیرہ خلفاء ثلاثہ نے گوشت کھانے

کے بعد وضو نہیں کیا اختلافی صورت میں خلفاء ثلاثہ کا عمل قول فیصل کی حیثیت رکھتا ہے روایات باب میں سویق کا ذکر نہیں مگر مسئلہ لحم سے مسئلہ سویق پر بطریق دلالۃ النص روشنی پڑ رہی ہے کہ جب مدسوم میں وضو نہیں تو غیر مدسوم میں بدرجہ اولیٰ نہیں ترجمہ اگرچہ مقید بلحم الشاۃ ہے مگر حافظ فرماتے ہیں نص علی لحم الشاۃ لیندرج ما ہو مثلہا و مادونہا بالاولیٰ واما ما فوقہا فلعلہ یشیر الی استثناء لحوم الابل میں کہتا ہوں لحم ابل کا معاملہ بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے اُس میں تو موجبین وضو کے نزدیک مس نار کی بھی شرط نہیں اصل یہ ہے کہ لحم شاۃ کی ذکری تخصیص باتباع قضیۂ حدیث ہے ورنہ حکم عام ہے۔

**باب من مضمض من السویق ولم یتوضأ** ۔ اس موقعہ پر بخاری نے کمال ہی کر دیا اکل سویق کے بعد صرف مضمضہ کر کے مغرب کی نماز پڑھی گئی۔ یہ ظاہر ہے کہ سویق ما مست النار کا فرد ہے اگر مس نار موجب وضو ہوتا ہے تو لازماً وضو کرتے مضمضہ پر اقتصار فرمانے سے معلوم ہوا کہ ما مست النار کا وضو بھی مضمضہ ہے لہذا لحم وغیرہ کے اکل کے بعد بھی قدر ضروری یہی مضمضہ ہو سکتا ہے نہ کہ وضو، میمونہ رضؓ کی روایت میں تو مضمضہ بھی مذکور نہیں جس سے بشرط انصاف یہ ماننا پڑیگا کہ مضمضہ بھی کوئی ضروری امر نہیں وہ تو صفائی فم کی خاطر رکھا گیا ہے۔ چکنی چیزوں کا زبان پر دیر تک اثر رہتا ہے جس سے قرأۃ میں ایک گونہ دشواری پیدا ہو جاتی ہے اس لیے مضمضہ سے اُس کا ازالہ کرتے ہیں اگر بدون کلی کیے ہوئے لعاب دہن کے انتشار سے بقدر ضرورت منہ کی صفائی ہو چکی ہو تو مضمضہ کی بھی ضرورت نہیں رہتی مسئلہ لحم اور سویق کا جوڑ باب سابق میں گزر چکا وہاں عدم لزوم وضو من اللحم سے عدم لزوم وضو من السویق پر استدلال کیا ہے اور یہاں مضمضہ من السویق سے مضمضہ من اکل اللحم پر استدلال ہو رہا ہے جس کے یہ معنے ہوئے کہ حدیث میمونہ میں گو مضمضہ مذکور نہیں مگر مراد میں داخل ہے۔

**باب ھل یمضمض من اللبن** ۔ لبن ما مست النار سے عام ہے یہاں بعلت دسم آپ نے مضمضہ فرمایا معلوم ہوا کہ مضمضہ رفع دسومت کے لیے ہے اس کو ابواب سابقہ کے ساتھ ملا کر دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ مضمضہ کی غرض تصفیہ فم ہے خواہ تصفیہ کی ضرورت دسومت کی بنا پر ہو۔

یا غذائی اجزاء کے منہ میں باقی رہ جانے کی بناء پر ہو اس میں مس نار کا کوئی خاص اثر نہیں مضمضہ من اللبن عند الجمہور مستحب ہے ضروری نہیں۔ غالباً مصنف بھی استفہامی شکل میں ترجمہ منعقد فرما کر اسی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہے اس سے بشرط انصاف مضمضہ من اللحم اور مضمضہ من السویق کا معاملہ بھی صاف ہو جاتا ہے کہ وہ کوئی ضروری امر نہیں ہے ایک استحبابی چیز ہے جس میں بتقاضائے احوال کبھی اس کا تاکد بڑھ کر وجوب کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ واللہ اعلم

## باب الوضوء من النوم ومن لم یر من النعسۃ والنعستین والخفقۃ

**وضوءاً** یعنی لیس فی النعاس وضوء انما الوضوء من النوم ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ نُعاس بحکم نوم نہیں۔ نوم سے وضو جاتا رہتا ہے لیکن نعاس سے وضو نہیں جاتا، نعاس نوم کا ابتدائی درجہ ہوتا ہے جس میں آنکھیں بند ہو جاتی ہیں مگر کسی قدر شعور باقی رہتا ہے خفقۃ سر کا جھونٹا جو اونگھ طاری ہونے سے شروع ہو جاتا ہے امام مالک کے نزدیک نوم قلیل ناقض وضو نہیں نوم غرق ناقض ہے ممکن ہے بخاری اُن کی موافقت فرماتے ہوں اذا نعس فلینم سے معلوم ہوا کہ نعاس غیر نوم ہے اور یہی معلوم ہوا کہ جب علم ما یقرأ باقی نہ رہے یعنی نیند غالب ہو جائے تو وضو نہیں رہتا۔ اثناء صلوٰۃ میں اونگھ آنے پر فلیرقد کا حکم ہوا اور وجہ یہ تبلائی گئی کہ حالت نعاس کی نماز میں نقصان کا اندیشہ ہے کہ کہیں عالم بے شعوری میں کوئی بیجا کلمہ زبان سے نکل کر قبول نہ ہو جائے اس تعلیل کا ماحصل زائد سے زائد یہ نکلتا ہے کہ اونگھ کی حالت میں نماز پڑھنا مصلحت اندیشی کے خلاف ہے۔ پس اگر نعاس کا حکم بھی وہی ہوتا جو نوم کا ہے تو پھر موقعہ اس بات کا تھا کہ انہیں یہ بتایا جاتا کہ نعاس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ نماز باطل ہو جاتی ہے معلوم ہوا کہ نعاس حدث نہیں حدث نوم ہے جو اپنی جگہ پر ثابت اور مسلم ہے۔ اس سے لطیف تر حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد ہے اذا نعس احدکم فلیرقد کا یہ مطلب نہیں نہیں کہ نماز کو ناتمام چھوڑ کر سو رہو یہ تو ابطال عمل ہوا ہاں اُس نماز کو بعجلت پورا کر کے آئندہ جب تک سو کر طبیعت کو حاضر نہ کر لو نماز مت پڑھو اور ظاہر ہے کہ اتمام صلوٰۃ فرع ہے بقاء طہارت کی پس ثابت ہوا کہ نعاس ناقض وضو نہیں لیکن نوم ناقض وضو ہے اسی لیے تو فلیرقد حتی یذہب عنہ النوم کا

ارشاد ہوا۔ خفقہ اور نعسہ دونوں قبل از نوم کے احوال ہیں۔ بخاری نے نعسہ کے حکم سے خفقہ کا حکم نکال لیا۔ کہ یہ بھی ناقص نہیں کیونکہ ایک آدھ مرتبہ اونگھ سے سر کا جھونٹا کھانا غلبہ نوم کی علامت نہیں، ہاں بار بار ایسا ہو تو پھر مغلوب النوم کہا جائیگا۔ ابن عباس کے قول میں الا من خفق خفقۃ کی صراحت ہے شاید اسی رعایت سے مصنف نے نعسہ میں تکرار کو برداشت کیا اور خفقہ میں افراد پر اقتصار کیا کیونکہ نعسہ کے لیے خفقہ لازم نہیں وہ کبھی ہوگا کبھی نہیں ہوگا اور جب ہوگا تو یہ سمجھا جائیگا کہ نعاس اپنی آخری درجہ تک پہنچ رہا ہے اس کے بعد سے خالص نوم کی حد شروع ہوجاتی ہے اور نوم ناقص ہے واللہ اعلم مصنف نے ترجمہ کے دونوں دعووں کے متعلق کہ نوم ناقص ہے نعاس ناقص نہیں دلائل پیش فرمائے جن کے اشارات اثناء بیان میں آپ کے سامنے آچکے مگر زیادہ تر زور مسئلہ نعاس پر صرف کیا ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصود بالترجمہ یہی جزو ہے رہا معاملہ نوم تو وہ تقریباً متفق علیہ ہے اس میں جو خلاف منقول ہوا ہے وہ دلائل کے لحاظ سے محض سرسری اور سطحی ہے لائق التفات نہیں واللہ اعلم

**باب الوضوء من غیر حدث**۔ یعنی وضوء من غیر حدث مستحب ہے ضروری نہیں دوسری حدیث میں ترجمہ کے منفی جزو کی مناسبت موجود ہے اور پہلی حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں ترجمہ کا مثبت پہلو نمایاں ہے واللہ اعلم قلت ولا تظنن ان الوضوء من غیر حدث عبث فانہ من الوسائل واذا کان الرجل علی وضوء فلہ ان یصلی بہ فالدخول فی الوضوء کانہ اسراف وعبث فلذا دفعہ المؤلف رح بالتبویب واللہ اعلم

**باب من الکبائر ان لا یستتر من بولہ**۔ نواقض وضوء کے سلسلہ میں بول کا ذکر آچکا ہے اب یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بول جس طرح ناقض وضوء ہے نجس بھی ہے اس سے بدن اور کپڑوں کی حفاظت لازم ہے اس کی بے احتیاطی میں عذاب قبر کا شدید خطرہ ہے کیونکہ عدم تنزہ من البول کبیرہ گناہ ہے۔ لہذا پیشاب کرتے وقت ایسا انتظام ضروری ہوگا جس سے چھینٹے اڑ کر کپڑے یا بدن پر نہ پڑ سکیں اور اگر خدانخواستہ احتیاطی تدابیر کے باوجود بھی تنجس بدن یا ثیاب کی نوبت آجائے تو اس کا غسل ضروری ہوگا، آلودگی کو برقرار رکھنا کسی طرح بھی درست نہ ہوگا۔ حدیث

میں لفظ بلی سے اس کے کبیرہ ہونے پر استدلال ہو رہا ہے رہا وما یعذبان فی کبیر تو وہ اس کے منافی نہیں اس کا منشار تو یہ ہے کہ عدم استتار من البول حسًا تو کوئی بڑی چیز نہیں لیکن شریعت کی نظر میں یہ ایک بڑا جرم ہے یعنی لیس بکبیر بحسب الوجود الحسی وانہ لکبیر بحسب الوجود الشرعی یعنی بحسب لحوق الاثم وہو للعتبر فی الباب واللہ اعلم بالصواب

## باب ما جاء فی غسل البول وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لصاحب القبر کان لا یستتر من بولہ ولم یذکر سوی بول الناس

۔ بخاری کا مقصد یہ ہے کہ احکام مذکورہ کا تعلق انسانی بول کے ساتھ ہے وہی ناپاک ہے اُسی کی بے احتیاطی عذاب قبر کا موجب ہے اسی کا غسل متعین ہے۔ رہے ابوال حیوانات سوان میں غیر ماکول جانوروں کا پیشاب تو انسانی پیشاب کے حکم میں ہے اور ماکول اللحم کا بول طاہر ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہو جائیگا امام ابوحنیفہ ابوال میں اس قسم کی تفریق نہیں مانتے سب کو ناپاک اور واجب التحرز فرماتے ہیں بخاری اُن کی تردید کر رہے ہیں۔ بخاری کا دعویٰ ہے کہ اصل روایت لا یستتر من بولہ ہے جس میں بول انسان کے ماسوا کا کوئی ذکر تک نہیں بعض رواۃ نے اس کو من البول المعروف باللام بیان کیا ہے جس سے عموم ابوال کا دھوکا لگنے لگا حالانکہ یہ محض ایک تعبیری تفنن ہے کہ اضافت کی جگہ معروف باللام کہہ دیا جائے اس سے معنی میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی اور اگر اصل روایت من البول ہی ہو تب بھی بقرینہ من بولہ اس مطلق سے وہ مقید ہی مراد ہوگا یا الف لام عہد کا لیا جائیگا الحاصل مدعیان عموم کے پاس اس روایت کے علاوہ جس میں بچند وجوہ عموم کا ارادہ صحیح نہیں ہے اور کوئی روایت نہیں جس سے اُن کے دعویٰ عموم کو تسلیم کیا جا سکے لہذا دعویٰ عموم غلط اور غیر ناشی عن دلیل ٹھہرا کیونکہ اس کتاب میں ہمارا موضوع تراجم ابواب کی تشریح اور حدیث اور ترجمہ کی مطابقت بیان کرنے کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے ہم اس کو یوں ہی چھوڑ کر اپنے مقصد کی طرف متوجہ ہوتے ہیں ورنہ ہمارے پاس اس کا معقول جواب موجود ہے۔ بخاری نے غسل بول کے سلسلہ میں حضرت انس کا یہ بیان نقل فرمایا ہے کہ کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا تبرز لحاجتہ اتیتہ بماء فیغسل بہ

حاجت میں بول وبراز دونوں داخل ہیں اور تغسیل بھی محل کے اعتبار سے مطلق ہے لہذا حسب ضرورت ہر دو محال کا غسل مراد ہوگا وفیہ المدعیٰ ۱۲

باب حدثنا محمد ابن المثنیٰ ۔ کذا ثبت لابی ذر وقد قررنا انہ فی موضع الفصل من الباب والاستدلال بہ علی غسل البول واضح قالہ الحافظ قلت وافاد شیخنا العلامۃ شیخ الہند قدس سرہ فی تراجم ان ہذا الباب لیس کالفصل من الباب السابق کما قد قیل اذ لابد لکونہ فصلا ان یکون بینہما نوع تغایر وہہنا لا تغایر اصلاً وینبغی ان یکون الترجمہ کون البول موجباً لعذاب القبر وما یماثلہا واللہ اعلم لایقال ان فی ابواب القبر یقول باب عذاب القبر من الغیبۃ والبول فیتکرر الترجمۃ لانا نقول المقصود ہناک بیان حکم القبر وہہنا المقصود ذکر البول فاین التکرار ونظائرہ کثیرۃ عند المؤلف لایخفی علی الناظرین مثلاً قال فی ابواب الایمان اداء الخمس من الایمان ثم قال فی ابواب الخمس اداء الخمس من الدین انتہیٰ بعبارتہ الشریفۃ۔

باب ترك النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس الاعرابی حتیٰ فرغ من بولہ فی المسجد ۔ ترجمہ کا مقصد (واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم) یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بول آلود کپڑا یا بدن تطہیر میں غسل کا محتاج ہے غسل کے بغیر اُس کی طہارت نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح زمین بھی پیشاب سے ناپاک ہوکر بدون غسل پاک نہیں ہوسکتی۔ البتہ اس کے غسل کا طریق یہ ہوگا کہ اس پر پانی بہادیا جائے مجرد جفاف تطہیر ارض کے لیے ناکافی ہے جیسا کہ حنفیہ کا خیال ہے پھر اس باب میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں کہ مسجد میں اس کی عظمت اور محل عبادت کے لحاظ سے صب ماء کے ساتھ حفر مکان بھی ضروری ہو اور غیر مسجد میں نرا صب ماء کافی ہوجائے اس لیے متصلاً دوسرا باب صب الماء علی البول فی المسجد کا رکھ دیا۔ اعرابی نے ناواقفیت سے مسجد کے ایک کنارے میں پیشاب کردیا تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈول پانی اس پر بہادیا نہ زمین کھودی نہ جفاف کا انتظار فرمایا۔ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں۔ غرض الباب انہ اذا اقبل امران متعارضان فی کلیہما مفسدۃ اختیر اہونہما آہ۔ ظاہر ہے کہ ایک طرف مسجد کی آلودگی تھی جو بہرحال ہوچکی اور دوسری

طرف ڈانٹنے ڈپٹنے میں بند لگ کر خود اس کی جان کا خطرہ تھا جس کی رعایت وقت کا اہم مسئلہ تھا لہذا صحابہ کو تعرض کرنے سے روک دیا گیا۔ احقر کے خیال میں ابواب سابقہ پر نظر رکھتے ہوئے یہ انسب معلوم ہوتا ہے کہ اس ترجمہ کو تراجم سابقہ کا تکمیل قرار دیا جائے یعنی اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرتا دیکھ کر نہ روکنے بلکہ روکنے والوں کو منع فرمانے سے کوئی یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ بول کا معاملہ ایک معمولی معاملہ ہے حتی کہ مسجد میں بھی پیشاب کرنے والے پر تشدد نا روا ہے اس سے معاملہ بول کی اہمیت ختم ہوئی جاتی ہے لہذا مصنف نے یہ ترجمہ منعقد فرما کہ اس شبہ کا قلع قمع فرما دیا کہ وہاں تو جس انداز پر صحابہ روکنے چلے تھے اس میں اس کی جان کا خطرہ تھا۔ اسی کے ساتھ یہ خطرہ بھی تھا کہ اعرابی ان لوگوں کو آتا دیکھ کر کہیں بدحواسی میں ادھر اُدھر دوڑنے لگا تو تمام مسجد ملوث ہو جائیگی۔ ان خطرات کے پیش نظر اہون البلیتین کو کہ وہ تلویث مسجد تھا اشد البلیتین کے مقابلہ میں اختیار کیا گیا ورنہ بول کی نجاست اور اس سے تحرز کی ضرورت اور بے احتیاطی میں عذاب قبر کا خطرہ یہ سب کچھ ثابت ہو چکا ہے حضرت شاہ صاحب کے ارشاد کا منشا بھی یہی معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم

**باب صب الماء علی البول فی المسجد** میں حافظ کا خیال ہے کہ اس سے حنفیہ کے خلاف پر اشارہ ہو گیا۔ کیونکہ اُن کے نزدیک ارض صلبہ میں حفر اور القاء تراب بھی ضروری ہے۔

**باب یھریق الماء علی البول** علامہ سندھی فرماتے ہیں ہذا الباب ساقط عند کثیر وسقوطہ ہو الوجہ مگر مؤلف کے یہاں ایسے تراجم کی کمی نہیں یہ ترجمہ مطلق ہے اور ترجمہ سابقہ مقید وہاں ارض مسجد کے متعلق فرمایا تھا کہ صب ماء علی البول طہارت کے لیے کافی ہے یہاں مطلقاً اہراق ماء علی البول کو مطہر قرار دیتا ہے ظاہر ہے کہ جو عمل دربارہ تطہیر ارض مسجد کارآمد ہو سکتا ہے وہ ارض غیر غیر مسجد میں بدرجہ اولی کارآمد ہو گا۔

**باب بول الصبیان**۔ بول صبی میں بخاری کا مسلک وہی ہے جو جمہور کا ہے کہ بول ناپاک ہے البتہ طریق تطہیر میں فی الجملہ تخفیف رکھی گئی ہے معمولی طور پر پانی بہا دینا تطہیر کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ مبالغہ فی الغسل کی حاجت نہیں برخلاف بول صبیہ کے اس میں مبالغہ فی الغسل مطلوب ہے

اتباع ماء اور نضح ماء کی تعبیرات اسی طرف مشیر ہیں۔ واللہ اعلم

**باب البول قائماً وقاعداً** ۔ یعنی عند الضرورت بول قائماً بھی جائز ہے۔ بس ترجمہ کا مقصد اتنا ہی ہے ورنہ بول قاعداً کے جواز میں کسے شبہ ہو سکتا ہے جو اس کو زیر بحث لایا جائے اسی بنا پر مصنف نے بول قائماً کی حدیث پر اکتفا فرمائی شراح یہاں بھی الجھ رہے ہیں۔ اللہ رحم فرمائے۔

**باب البول عند صاحبہ والتستر بالحائط** ۔ یعنی قضاء حاجت کے وقت دور جانے کا معمول حاجت براز میں تھا کہ اس میں دو طرفہ کشف کے باعث تستر مزید کی ضرورت پڑتی ہے اس لیے بُعد کو اختیار فرمایا جاتا رہا بول کا معاملہ تو اس میں معمولی آڑ بھی تحصیل ستر کے لیے کافی ہوتی ہے اس لیے ابعاد کی ضرورت نہیں وہ عند صاحبہ بھی ہو سکتا ہے بلکہ بعض اوقات خود ستر کی غرض سے اپنے برابر یا پیچھے کسی آدمی کو کھڑا کرنا پڑتا ہے واللہ اعلم ۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر پردہ کا انتظام قریب میں ممکن ہو تو دور جانے کی حاجت نہیں ۔ نیز یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر قریب میں بھی قضاء حاجت کی اجازت ہے اگرچہ بلحاظ تستر ابعاد فی الحاجت ہی مناسب ہوگا۔ واللہ اعلم

**باب البول عند سباطۃ قوم** ۔ کوڑی پر پیشاب کرنے کے لیے صاحب سباطہ سے خصوصی اجازت کی ضرورت نہیں عمومی اجازت کافی ہے۔ حدیث میں استیذان کا تذکرہ نہیں اسی سے ترجمہ ثابت ہو رہا ہے ۔ ترجمہ کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سباطہ اگرچہ سر تا سر گندہ ہے لیکن پیشاب کرنے والا اگر احتیاط سے پیشاب کرے جس سے بدن یا کپڑے چھینٹ سے محفوظ رہیں تو کر سکتا ہے گویا اس کا یہ عمل یرتاد لبولہ منزلاً کے منافی نہ ہوگا۔ آپ نے اسی احتیاط کی بناء پر خلاف عادت قائماً پیشاب کیا۔ ترجمہ میں اس امر کی بھی گنجائش ہے کہ عند السباطہ طریق بول کو بتانا چاہتے ہوں، یعنی کیف البول عند السباطۃ قاعداً ام قائماً حدیث سے معلوم ہوا کہ ایسی گندی جگہوں میں قائماً بول کیا جائے۔ مگر ترکیب اضافی معنی اول کی مرجح نظر آتی ہے۔

**باب غسل الدم** ۔ نجاست دم متفق علیہ ہے۔ درصورت آلودگی بدن ولباس ان کی تطہیر کے لیے غسل لابدی ہے خواہ دم حیض ہو یا اس کے علاوہ بدن کے کسی حصہ کا دم ہو۔ البتہ سائل ہونا چاہیے

کیونکہ دم غیر سائل نجس نہیں۔ اس باب میں بالاتفاق نضح بمعنی غسل ہے۔ دوسری روایت میں واذا ادبرت فاغسلی عنك الدم موجود ہے اور گو یہ روایات دم حیض سے متعلق ہیں مگر تفرقہ بین الدماء کا کوئی قائل نہیں لہذا جو حکم دم حیض کا ہوا وہی باقی دماء کا بھی ہوگا۔

## باب غسل المنی وفرکہ وغسل ما یصیب من المرأۃ

منی ناپاک ہے مگر اس سے تطہیر کے دو طریق ہیں غسل اور فرک رطب کا غسل متعین ہے، خشک ہو کر جسم بن جائے تو فرک بھی کافی ہوگا، بشرطیکہ اُس میں کوئی ایسی چیز شامل نہ ہوگئی ہو جس کا غسل ضروری ہو مثلاً رطوبت فرج مراۃ یا بول وغیرہ۔ چونکہ عورت کے اندام نہانی کی رطوبت جو جماع سے منتشر ہو جاتی ہے وہ عند المؤلف نجس ہے (جس کے لیے آئندہ ایک مستقل ترجمہ رکھ رہے ہیں) اور اس میں غسل طہارت کے لیے لابدی ہے لہذا رطوبت مذکورہ کی آمیزش کے بعد کپڑے یا بدن پر لگنے سے اُس کا دھونا لازم ہوگا۔ بظاہر ترجمہ تین اجزاء سے مرکب ہے غسل منی فرک منی غسل ما یصیب من المرأۃ لیکن جب بذیل ترجمہ احادیث پر نظر ڈالتے ہیں تو اس میں آخر کے دونوں ترجمے ندارد ہیں شراح نے اپنے اپنے مذاق سے کچھ کہا ہے لیکن وہ ناکافی معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک غسل منی کا معاملہ تو صاف ہے اور اثبات نجاست کے لیے بالکل کافی وافی ہے فرک ثابت ضرور ہے مگر اس کا معاملہ اس اعتبار سے مشتبہ ہو جاتا ہے کہ یہ فرک للتطہیر ہوا یا تخفیف نجاست اور تقلیل اثر کی غرض سے ہوا وجہ یہ ہے کہ امام طحاوی اور بعض دیگر محققین اس پر ڈٹے ہوئے ہیں کہ مفروک کپڑے سے نماز نہیں پڑھی گئی یہ فرک صرف منامی کپڑوں کا ہوتا تھا کوئی اس کو تسلیم کرے یا نہ کرے بات پتہ کی ہے اور شبہ ڈالنے کے لیے کافی ہے اس لیے بخاری بھی فرک کے معاملہ کو صاف نہیں کرتے اور غالباً اسی خیال کو مد نظر رکھتے ہوئے بخاری نے یہ تیسرا جزء اضافہ فرمایا کہ فرک کا معاملہ بڑی حد تک اس آخری معاملہ کے انفصال پر موقوف نظر آرہا ہے گویا بخاری ناظرین کو اس امر پر توجہ دلا رہے ہیں کہ فرک کے معاملہ میں فیصلہ کرنے سے قبل اس پر بھی نظر ڈال لینا ضروری ہے کہ رطوبات فرج مرأۃ کی نجاست یا طہارت کے باب میں ان کے فکری رجحانات کیا ہیں اور بروئے دلیل وہ امرین میں سے کس کو صحیح مانتے ہیں۔ جزو ثالث کے ذکر میں بخاری کا منشاء محض اتنی ہی بات سے پورا ہو جاتا

ہے۔ اس لیے گزارش ہے کہ بذیل احادیث اس کی تلاش کا یہاں کوئی موقع نہیں اور کیونکہ اس نظریہ کے ماتحت بمعاملہ فرک بھی کمزوری پیدا ہوگئی اس لیے مؤلف نے اس کو بھی مشتبہ حالت میں چھوڑ دیا۔ اگرچہ جواز فرک کے اشارات ان روایات میں بھی موجود ہیں جو ناظرین پر مخفی نہیں بعض کا خیال ہے کہ وفرکہ کا واؤ بمعنے او ہے جو احدالامرین کے لیے آتا ہے یعنی ہل یفرک المنی او یغسل اس تقدیر پر کوئی اشکال نہیں پڑتا ولکنہ ضعیف جدًا قولہ سألت عائشۃ عن المنی یصیب الثوب ای کیف اصنع بہ فقالت عائشۃ کنت اغسلہ یعنی دھو کر اس کا ازالہ کیا جائے کیونکہ منی آلود کپڑے سے نماز نہیں ہوتی۔ اس مقام پر حافظ نے عجیب تماشہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں عن المنی ای عن حکم المنی ہل یشرع غسلہ ام لا محصل الجواب بانہا کانت تغسلہ ولیس فی ذٰلک ما یقتضی ایجابہ اسی کا نام مذہب پرستی ہے۔ والی اللہ المشتکی۔

**باب اذا غسل الجنابۃ او غیرھا فلم یذھب اثرہ** یعنی باقاعدہ غسل کے بعد جو خفیف سا دھبہ کپڑے پر رہ جاتا ہے وہ معاف ہے خواہ منی کا دھبہ ہو یا خون یا اور کسی ناپاک شے کا اُس کے ازالہ کے لیے خارجی اشیاء صابون وغیرہ کے استعمال کی حاجت نہیں، اس ترجمہ سے صاف پتہ چل رہا ہے کہ بخاری منی کو ناپاک مانتا ہے ترجمہ کا مدار اس پر ہے کہ اثر غسل سے شئے مغسول کا اثر اور اسی طرح بقع الماء میں لفظ ماء سے منی مراد ہو جو بدرجہ احتمال صحیح ہے اور اگر اثر غسل سے دھلائی کا دھبہ اسی طرح بقع ماء سے پانی کا دھبہ مراد ہو کہ یہ بھی ایک صحیح احتمال ہے اور باب سابق میں اسی کو اختیار کر چکا ہے تو مسئلہ بجائے خود درست سہی مگر اس روایت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ ترجمہ میں جنابت کے ساتھ وغیرہا بھی مذکور ہے سو حال جنابت سے حال غیر کا مقایسہ ہو سکتا ہے۔ نیز ابوداؤد میں بروایت ابوہریرہ دم حیض کے متعلق صراحت موجود ہے یکفیك الماء ولا یضرك اثرہ اس کی طرف بھی اشارہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم

**باب ابوال الابل والدواب والغنم ومرابضھا**۔ باب ما جاء فی غسل البول میں اشارۃً یہ بات گزر چکی کہ عند المؤلف تمام ابوال نجس نہیں ہیں یہاں اُس کی توضیح کرنا چاہتا ہے

کہ ماکول اللحم جانوروں کا پیشاب خواہ اونٹ بکری ہو یا دیگر دواب ماکولہ مثلاً گائے بیل بھینس گھوڑا وغیرہ ہوں ناپاک نہیں اور پیشاب تو پیشاب ان جانوروں کا براز بھی ناپاک نہیں۔ ابوموسیٰ اشعری نے جن کا دربارہ بول تشدد معروف ہے کوفہ کی ڈاک چوکی میں جہاں گھوڑوں کی لید اور پیشاب پڑا ہوا تھا نماز پڑھی حالانکہ صاف ستھرا میدان چوکی سے لگواں موجود تھا اور یہ فرمایا کہ نماز یہاں ہو یا وہاں ہو سب برابر ہے۔ عرنیین کے لیے ابوال ابل کا شرب تجویز ہوا حالانکہ وہ مسلمان تھے اور مسلمان کے لیے دواءً بھی استعمال حرام کی اجازت نہیں لا تستشفوا بالحرام فان اللہ لم یجعل شفاءکم فیما حرم علیکم نص موجود ہے اس سے معلوم ہوا کہ بول ابل طاہر ہے پھر ابل کی خصوصیت کیا ہے کہ خلقت من الشیاطین ہونے کے باوجود طاہر البول ہو اور بکری جو کہ من دواب الجنۃ ہے اس کا بول نجس ہو آخر مرابض غنم میں نماز پڑھنے کا حکم کس بناء پر ہوا حالانکہ نماز اور نجاست میں کھلا تضاد ہے۔ پھر فقہاً یہ تو معقول اور موجہ ہو سکتا ہے کہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کا فرق ہو لیکن ماکول اللحم میں یہ تفرقہ کہ ابل اور غنم کے ابوال کا ایک حکم ہو اور بقر اور خیل کا دوسرا حکم اسے کون معقول کہہ سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ ماکول اللحم کا بول و براز دونوں طاہر ہیں کیونکہ بول ثفل آب ہے تو براز ثفل غذا۔ فرق کیا ہے غرض بخاری کا مسلک اس باب میں وہی ہے جو امام مالک اور امام زفر کا یا بیک روایت امام محمد کا ہے امام ابوحنیفہ اور امام شافعی جملہ ابوال اور ازبال کو نجس فرماتے ہیں بعض کا خیال ہے کہ بخاری داؤد ظاہری کی موافقت فرما رہے ہیں۔ اُن کے نزدیک تو بلا استثنا تمام ماکول اور غیر ماکول جانوروں کا پیشاب پاک ہے اور انسان وخنزیر وکلب کے علاوہ باقی تمام جانوروں کا براز بھی پاک ہے شاید لفظ دواب سے یہ دھوکا لگا ہو ورنہ مصنف کا یہ خیال ہرگز نہیں اصل میں بخاری منصوص اور غیر منصوص کے درمیان تعبیری احتیاط برت رہا ہے ابل اور غنم کے متعلق حدیث موجود ہے لہٰذا کھل کر ان کا نام لے دیا دیگر ماکول اللحم حیوانات کے متعلق نص کا سہارا نہیں لہٰذا دو منصوص الحال ماکول جانوروں کے درمیان رکھ کر اس طرف اشارہ کر دیا کہ ان کے معاملہ پر غور کرتے وقت اطراف پر نظر رہے واللہ اعلم۔

**باب مایقع من النجاسات فی السمن والماء۔** نجاسات کے ذکر کے بعد اب وقت آیا کہ یہ بتایا جائے کہ جس پانی میں نجاست پڑی ہو اس کا کیا حکم ہوگا اُس کی طہارت قائم رہیگی یا وہ ناپاک ہوجائیگا یا حالات کے لحاظ سے اس میں کوئی تفصیل ہوگی اور اُس کا اصول کیا ہوگا۔

ترجمۃ الباب اور آثار واحادیث پر غائر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری تفصیل کا قائل ہے اور اصولی طور پر طہارت اور نجاست کے مابین تغیر کو حد فاصل قرار دیتا ہے بالفاظ دگریوں کہہ لیجیے کہ دربارہ طہارت ونجاست ماء بخاری کی نظر میں امام مالک کا مسلک قابل ترجیح ہے جس میں نجاست کی نوعیت اور مقدار نیز پانی کی قلت وکثرت سے بحث نہیں کی گئی بلکہ تغیر اور عدم تغیر پر مدار رکھا گیا ہے یعنی پانی تھوڑا ہو یا بہت نجاست کم ہو یا زیادہ مائع ہو یا جامد اگر نجاست کے اختلاط نے پانی میں اپنا رنگ یا بو یا ذائقہ پیدا کردیا تو پھر وہ پانی نہیں رہا اس کو پانی کہنا یا سمجھنا ایک سطحی نظر ہے اس سے زیادہ اُس کی حقیقت نہیں۔ شے اپنے آثار سے پہچانی جاتی ہے آثار بدل گئے شے بدل گئی دلیل میں وسعت پیدا کرنے کی غرض سے ماء کے ساتھ سمن کو بھی شامل کردیا یعنی طہارت اور نجاست میں مائعات کا حکم یکساں ہے بخاری نے احادیث سے یہ ثابت کردیا کہ تغیر اوصاف تبدل احکام میں موثر ہے اس کے لیے دو مثالیں پیش فرمائیں ایک طاہر کے بعد التغیر نجس ہونے کی اور دوسری نجس کے بعد التغیر طاہر ہونے کی۔ پہلی مثال پاک گھی میں چوہا گر کر مرگیا فرمایا جامد ہو تو نجاست کا ماحول پھینک کر باقی کو قابل استعمال سمجھا جائے کیوں۔ اس لیے کہ مردہ چوہے کے اتصال سے ماحول نے اثر قبول کرلیا لہذا واجب الطرح ہوا باقی گھی جو اس اثر سے محفوظ ہے اُس کی طہارت قائم ہے اور قابل استعمال ہے ذائب میں اس طرح ماحول کا الفارکہ باقی کا اختلاط اور انصال نہ ہو تقریبًا ناممکن سا تھا وہاں کل کے متعلق لاتقربوہ کا حکم ہوا یعنی بباعث ذوبان وسیلان کل میں نجاست کا اثر پہنچ گیا۔ دوسری مثال خون کی نجاست مسلم ہے لیکن اس میں مسکی کیفیت پیدا ہونے کے بعد وہی خون اطیب الطیب کہلایا۔ کیوں محض اس بنا پر کہ خصوصیات دموی کیفیات مسکی میں تبدیل ہوگئیں وہی دم جو قابل نفرت تھا شہید کے حق میں بباعث طیب رائحہ قابل رشک اور بباعث اعزاز بن گیا ہر دو متذکرہ

مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شے جب تک اپنی اصلی حالت پر قائم ہے اُس کے احکام بھی قائم ہیں لیکن وہی شے جب متغیر الاوصاف ہوکر بدل گئی احکام بھی بدل گئے پاک چیز ناپاک ہوگئی اور نجس شے پاک ہوگئی۔ اور دیکھیے موت سے جاندار ناپاک ہو جاتا ہے ریش میتہ میتہ کا جزو ہے مگر ناپاک نہیں اسی وجہ سے پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ آخر کیوں۔ یہی کہو گے نا کہ پَر میں موت کا حلول نہیں ہوتا وہ جیسا زندگی میں تھا مرنے پر بھی ویسا ہی رہا کوئی تبدیلی نہیں ہوئی یا یوں کہہ لو کہ ریش میتہ میں جڑ کی طرف خفیف سی رطوبت ہوتی ہے پھر بھی حمادؒ لاباس فرما رہے ہیں عظام موتی کے کنگھے اور پیالیاں وغیرہ بلانکیر مستعمل ہیں۔ پیالیوں میں تیل وغیرہ رکھا جاتا ہے۔ عاج کی تجارت کو ابن سیرینؒ اور ابراہیم جائز فرماتے ہیں۔ حالانکہ یہ دانت مردہ کا بھی ہوتا ہے اور زندہ کا بھی جو بقاعدہ ما ابین عن الحی فہو میتۃ ناپاک ہونا چاہیے تھا۔ ان تمام باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ عند السلف مُنجّس تغیر ہے پر اور ہڈیاں تغیر پذیر نہیں لہذا بلانکیر ان کا استعمال جائز ہے اسی اصول کے پیش نظر زہری کا فتویٰ ہے لاباس بالماء مالم یغیرہ طعم او ریح او لون۔ لہذا بدلائل ثابت ہوگیا کہ ماء مختلط بالنجاسۃ جب تک صفات ماء پر قائم ہے طاہر ہے اور جب صفات نجاست میں متغیر ہوگیا تو نجس اور ناپاک ہوگیا۔ وہو المدعیٰ۔

باب الماء الدائم۔ وفی بعض النسخ لاتبولوا فی الماء الدائم بخاری کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی میں پیشاب کرنے کی نہی کو دائم غیر جاری کے ساتھ کیوں مقید کیا مطلق کیوں نہ رکھا جو دائم اور غیر دائم نیز جاری اور غیر جاری یعنی راکد کو بھی شامل رہتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مقصد وہی ہے کہ دائم غیر جاری میں پیشاب کرنے سے صفات ماء میں تغیر آسکتا ہے جس کے بعد اس کو ناپاک کہنا صحیح ہوگا۔ لیکن دائم جاری میں بوجہ عدم استقرار نجاست تغیر اوصاف کا خطرہ نہیں اس بنا پر تعبیر میں اس کو علیحدہ کردیا حاصل یہ ہوا کہ ماء دائم غیر جاری میں پیشاب کی نہی اس خطرہ کے ماتحت ہوئی کہ استقرار بول کے باعث کثرت ابوال سے ایک نہ ایک دن وہ پانی متغیر ہوکر غسل یا وضوء کے قابل نہیں رہیگا۔ یہ وجہ نہیں کہ پیشاب کرنے سے فوری طور پر اس میں نجاست پیدا ہو جاتی ہے۔ تغیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ شوافع اور احناف کا خیال ہے۔

## باب اذا القی علی ظہر المصلی قذر او جیفۃ لم تفسد علیہ صلوٰتہ۔ وکان ابن

عمر اذا رأی فی ثوبہ دما وھو یصلی وضعہ ومضی فی صلوٰتہ وقال ابن المسیب والشعبی اذا صلی وفی ثوبہ دم او جنابۃ او لغیر القبلۃ او تیمم وصلی ثم ادرک الماء فی وقتہ لا یعید۔ اثناء صلوٰۃ میں مصلی کے بدن یا کپڑے پر نجاست واقع ہونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ابن عمرؓ نماز کی حالت میں خون یا منی کپڑے پر دیکھتے تو نماز ہی میں کپڑا الگ کر دیتے اور نماز میں مشغول رہتے۔ ابن المسیب اور شعبی کا فتویٰ ہے کہ لاعلمی میں خون آلود یا منی آلود کپڑے کی نماز بعد العلم واجب الاعادہ نہیں معلوم ہوا کہ یہ تمام حضرات ابتداء صلوٰۃ اور بقاء صلوٰۃ میں فرق کر رہے ہیں۔ علم نجاست کی صورت میں دخول فی الصلوٰۃ قطعاً ممنوع لیکن دخول فی الصلوٰۃ کے بعد اثناء صلوٰۃ میں علم ہوا ہو یا بعد اتمام الصلوٰۃ فی الوقت یا بعد الوقت نجاست کا علم ہو ہر دو صورت میں نماز صحیح اور مودیٰ ہے اعادہ کی حاجت نہیں ترجمہ کا مقصد بھی یہی ہے حضرت شاہ صاحبؒ اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں غرض المؤلف من عقد الباب ان عروض الاشیاء التی تمنع انعقاد الصلوٰۃ ابتداءً فی اثنائھا لا تفسد الصلوٰۃ۔ اور شراح نے بھی اس سے زائد کچھ نہیں فرمایا۔ شبہ یہ ہوتا ہے کہ یہ تو کتاب الصلوٰۃ کا مسئلہ ہے کہ فلاں چیز سے نماز فاسد ہوگی اور فلاں سے نہیں اس کا کتاب الوضوء سے کیا جوڑ ہوا۔ جہاں تک میری نظر ہے اس طرف کسی کو متوجہ نہیں پایا۔ احقر کے خیال میں ایک بات آرہی ہے جس کو بیان کرنے سے ایک طرف اپنی ہیچدانی اور دوسری طرف مجادلین کا ڈر زبان قلم کو روکتا ہے۔ مگر بامید اصلاح اس کو پیش کیے دیتا ہوں حدیث لا یبولن

احدکم فی الماء الدائم آہ میں بخاری کا یہ نظریہ معلوم ہوا تھا کہ اُن کے نزدیک سبب نہی افضاء الی التغیر ہے جو دیر تک ابوال کثیرہ کے محتبس فی الماء رہنے کی صورت میں ایک لابدی امر ہے ورنہ حالت راہنہ میں حامل بول پانی طاہر ہے نجس نہیں۔ اس پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ سبب نجاست یعنی بول پانی میں موجود ہوا اور اثر نجاست پانی میں نہ آئے اس کے معنی کیا ہوئے۔ پانی یا کپڑا اصل سے طاہر ہیں، جب ان سے نجاست کا تعلق ہوا حامل نجاست بن گئے اور حامل نجاست ہی کو نجس کہا جاتا ہے اس کے جواب کے لیے بخاری نے کتاب الصلوٰۃ کا مسئلہ رکھ دیا۔ وضوء مقدمہ صلوٰۃ ہے گویا در بارہ طہارت صلوٰۃ

اصل ہے اور جب صلوٰۃ ہی میں اسباب نجاست کی موجودگی کے باوجود حکم نجاست کچھ دیر کے لیے متاخر ہوجاتا ہے تو وضو میں ایسا ہونا کیا مستبعد ہوسکتا ہے نماز کے لیے کپڑے کی طہارت بنص قرآنی لازم اور ضروری ہے لیکن ساجز سجدہ کی حالت میں کمر پہ رکھ دیا جاتا ہے اور آپ نماز پڑھتے رہتے ہیں حالانکہ وہ نجاست میں لت پت تھا ابن عمر نماز پڑھتے پڑھتے کپڑے پر خون دیکھتے ہیں تو کپڑا الگ کردیتے ہیں مگر نماز لوٹاتے نہیں۔ سعید ابن المسیب، شعبی آلودہ کپڑے میں نماز پڑھنے کے بعد آلودگی کا علم ہونے پر اس نماز کا اعادہ نہیں کراتے، حالانکہ یہی حضرات درصورت علم دخول فی الصلوٰۃ بالثوب النجس کو ناجائز اور حرام فرماتے ہیں اور نماز کو مجزی نہیں مانتے۔ نجس موجود مگر اثر منتفی اور علم ہوجائے تو اُسی کو دربارہ تنجیس ثوب موثر مان کر نزع ثوب اور تطہیر کا حکم دیتے ہیں۔ اسی طرح بول پانی میں موجود ہے مگر فقدان اثر کے باعث حکماً معدوم ہے۔ ظہور اثر سے اس کا وجود پانی میں نمایاں ہوا تو نجاست کے احکام بھی اس پر متفرع ہوئے ہذا ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا۔

## باب البزاق والمخاط ونحوہ فی الثوب والبدن ونحوہ من الماء وغیرہ والمراد منقولہ ونحوہ فی

الترجمۃ النخاعۃ والعرق اجمعوا علیٰ طہارۃ الریق والمخاط الا ما نقل عن سلمان وابراہیم فقد قال ابن حزم صح عن سلمان الفارسی وابراہیم النخعی ان اللعاب نجس اذا فارق الفم، استدلال میں پیغمبر کے نخامہ اور بزاق کا ذکر ہے مگر بخاری خصوصیت نہیں مانتے خصوصیت کا معاملہ مستقل دلیل کا محتاج ہے۔ یہاں بھی دو چیزیں ہیں ایک مطلق استعمال جس سے مسئلہ طہارت کا تعلق ہے سو اس میں ریق پیغمبر کی خصوصیت نہیں نماز کی حالت میں تھوکنے کی ضرورت ہو تو اپنے بائیں پیر کے نیچے تھوکنے کی اجازت ہوئی اس کا بھی موقع نہ ہو تو تھوک کو اپنے کپڑے میں لے کر مل ڈالنے کا حکم ہوا۔ دوسرا تبرک بالریق والمخاط تو ظاہر ہے کہ ریق ومخاط قذر ہیں جن سے عام طور پر گھن کی جاتی ہے یہ خصوصیت تو ریق پیغمبر ہی کی ہوسکتی ہے کہ اُس کی تعظیم ہو اور بطور تبرک اس کو چہروں اور بدنوں پر ملا جائے الحاصل پانی میں بزاق اور مخاط کے ملنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا جس طرح کہ کپڑا یا بدن ان سے آلودہ ہوکر ناپاک نہیں ہوتا ۱۲

**باب لا یجوز الوضوء بالنبیذ ولا بالمسکر** نبیذ تمر کے علاوہ جملہ قسم کی نبیذوں سے وضو ناجائز ہے۔ صرف نبیذ تمر میں امام ابو حنیفہ چند شرائط کے ساتھ وضوء کی اجازت دیتے ہیں منجملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسکر نہ ہو اس اجازت میں غسل داخل نہیں غسل کے معاملہ میں امام ابو حنیفہ جمہور کے ساتھ ہیں۔ بخاری وضوء بالنبیذ میں جمہور کی موافقت فرما رہے ہیں نبیذ تمر سے بھی کسی حالت میں وضوء کی اجازت نہیں دیتے مگر استدلال کا سہارا نہیں، لیلۃ الجن والی حدیث کے ضعیف کہنے سے عدم جواز توضی بنبیذ التمر کا دعوی موجہ نہیں ہوسکتا اسی کے لیے بخاری نے ادھر اُدھر کے ایک دو آثار نقل کر دیے اور وہ بھی خوش قسمتی سے نہ بخاری کو مفید نہ امام کو مضر جس کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں لہذا مصنف نے سوچ کر ایک دور کا راستہ نکالا کہ نبیذ مسکر ہے اور مسکر حرام اور حرام سے وضوء ناجائز لہذا نبیذ تمر سے بھی وضوء ناجائز اسی کی پیش بندی کے طور پر ترجمہ میں نبیذ کے ساتھ ولا بالمسکر کا اضافہ فرمایا مگر سابق میں معروض ہو چکا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے وضوء بالنبیذ کی اجازت کے ساتھ اُس کے غیر مسکر ہونے کی شرط رکھ دی ہے۔ حسنؒ وضوء بالنبیذ کو مکروہ فرماتے ہیں۔ عند الحافظ یہ کراہت تنزیہی ہے۔ ابو العالیہ نے اپنے زمانہ کی انبذہ خبیثہ کو ممنوع الاستعمال قرار دیا ہے۔ ابن مسعود کی نبیذ سے وضو کرنے کو تو وہ بھی منع نہیں فرماتے پھر وہ تو غسل کو منع کرتے ہیں نہ کہ وضوء کو عطاؔ نے تو احب کہہ کر وضوء بالنبیذ کا جواز تسلیم کر لیا۔ خدا جانے بخاری کس خیال میں ہیں ہم نے اس مقام پر القول الفصیح میں ایک لطیف اصول کی طرف لطیف پیرایہ میں اشارہ کیا ہے فمن شاء الاطلاع فلیرجع الیہ ۱۲

**باب غسل المرأۃ اباھا الدم عن وجہہ** بظاہر ترجمہ کا مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ عند الضرورۃ اصل وضوء میں بھی استعانت بالغیر کا مضائقہ نہیں خواہ کل وضوء میں نہ ہو مثلاً منہ یا پیر دوسرے سے دھلوا لیے جائیں یا پورا وضوء دوسروں کے ہاتھوں ہو اپنا عمل کچھ بھی نہ ہو ابو العالیہ نے اپنے گھر والوں سے کہا کہ میرا پیر مریض ہے اس پر مسح کر دو۔ مصنف عبد الرزاق میں پورا اثر اس طرح منقول ہوا ہے عن عاصم ابن سلیمان قال دخلنا علی ابی العالیہ وھو وجع فوضئوہ فلما بقیت احدی رجلیہ قال امسحوا

علیٰ ہذا فانہا مریضۃ اس سے معلوم ہوا کہ ابو العالیہ مریض تھے پورا وضو دوسروں نے کرایا اور ایک پیر پر بجائے غسل کے مسح کرنے کا حکم دیا۔ حضرت فاطمہ اپنے دست مبارک سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ مبارک کا خون دھو رہی تھیں حضرت علی پانی ڈال رہے تھے پھر جس طرح عند الضرورت دوسرا شخص چہرہ دھو سکتا ہے وضو بھی کرا سکتا ہے بلکہ وہ اولیٰ بالجواز معلوم ہوتا ہے ۱۲

ہم نے ترجمہ کا ظاہری مطلب لکھ دیا مگر غور کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ مقصد اس سے آگے ہے مؤلف نے ترجمہ میں رجل اور امرأۃ کا ذکر فرمایا ہے اگر یہ اتفاقی نہیں ہے تو یہ کہنا پڑیگا کہ مس مرأۃ کے مسئلہ کی طرف اشارہ منظور ہے یعنی مس مرأۃ ناقض وضو نہیں ظاہر ہے کہ دم جرح سے تو عند المؤلف وضو ٹوٹتا نہیں تو ایسی حالت میں حضرت فاطمہ کو غسل وجہ کا موقعہ دینا حالانکہ حضرت علی بھی موجود ہیں اگر نقض وضو کا موجب ہوتا تو قابل احتراز و احتیاط تھا۔ یہ ایک لطیف اشارہ ہے اس پر کوئی جد نہیں واللہ اعلم۔

**باب السواك** ۔ سواک کی سنیت سب کو مسلم ہے مگر ایک چھوٹی سی بات میں اختلاف ہو گیا کہ سواک من سنن الوضوء ہے یا من سنن الصلوٰۃ۔ مؤلف نے کتاب الوضوء میں رکھ کر اس حقیقت کو واضح کر دیا کہ سواک دراصل من سنن الوضوء ہے من سنن الصلوٰۃ نہیں۔ حدیث اور ترجمہ کی تطبیق ظاہر ہے۔

**باب دفع السواك الى الاكبر**۔ یعنی مسواک اگرچہ بادی النظر میں ایک معمولی شے ہے اس لحاظ سے چھوٹوں کو دینا مناسب معلوم ہوتا ہے مگر عند الشرع اس کا بڑا درجہ ہے لہذا ابنا سبت درجہ بڑے کو دی جائے۔ ۱۲

**باب فضل من بات على الوضوء**۔ نوم اخ الموت ہے لہذا باوضو سونا چاہیے تاکہ خاتمہ طہارت پر ہو اور موت علی الفطرۃ واقع ہو۱۲

تم الجزء الاول من الصحیح بعون اللہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتاب الغُسل

وقول اللہ تعالیٰ وَاِنْ کُنْتُمْ جنبًا فاطھروا الی قولہ لعلکم تشکرون وقولہ جل ذکرہ یاایھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری الی قولہ عفوا غفورا یعنی جنبی ہو تو پورے طور پر تمام بدن کا غسل کرو ظاہر کا بھی غسل ہو اور باطن کے اس حصّہ کا بھی غسل ہو جہاں بلا ضرر پانی پہنچا یا جا سکتا ہو۔ یہاں وضو کی طرح اقتصار علی بعض اعضاء الجسم کافی نہ ہوگا فاطّھّروا کے مبالغہ اور اغتسلوا کے تشریحی بیان سے یہ جملہ امور ثابت ہیں عند الحافظ اغتسلوا اطھروا کی تفسیر ہے اور اسی تنبیہ کی خاطر آیات کی ترتیب بدلنا پڑی واللہ اعلم

**باب الوضوء قبل الغسل** یعنی غسل کا مسنون طریق یہ ہے کہ وضوء سے آغاز ہو اس طرح پر غسل کرنے کے بعد بغیر کسی خاص مجبوری کے دوبارہ وضو اچھا نہیں بلکہ عند البعض بعد الغسل کا وضو بدعت ہے اس وضو میں پیر دھولے نہ دھونے کا معاملہ حالات مغتسل کے تابع رہیگا اگر مستنقع ماء میں غسل ہو تو غسل رجل موخر کرے ورنہ وضوء کے ساتھ پیر بھی دھوڈالے۔

**باب غسل الرجل مع امرأتہ** ۔ ایک ظرف سے میاں بیوی کا بیک وقت غسل کرنا جائز ہے خواہ اس طرح غسل کرنے میں ایک کا دوسرے سے مس ہوتا رہے جیسا کہ عادۃً اختلاف ایدی میں ہوا کرتا ہے مگر یہ مضر نہیں کیونکہ مس مرأۃ ناقض طہارت نہیں۔ بخاری نے ترجمہ میں معیت کی قید لگا کر واقعہ حدیثیہ کی صورت وقوع پر تنبیہ فرمادی جو دوسرے طرق سے ثابت ہے اگرچہ حدیث مذکور میں بجز وحدت اناء کے معیت فی الغسل کا کوئی تذکرہ نہیں اور بقول علامہ سندھی وحدت اناء وحدت زمان کو مستلزم بھی نہیں غرض ترجمہ میں واقعہ کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ عام تراجم کی طرح اس کی حیثیت دعوی کی نہیں رکھی گئی تاکہ حدیث باب میں اس کی دلیل تلاش کی جائے اور موافق مطلب الفاظ کے نہ ملنے پر مولف کو مورد طعن قرار دیا جائے خوب سمجھ لیں واللہ اعلم۔

**باب الغسل بالصاع ونحوہ** - یعنی دربارہ ماءِ غسل صاع وغیرہ کی تحدید نہیں کمی بیشی بھی جائز اور ثابت ہے۔ روایات میں جو کان یتوضأ بالمد ویغتسل بالصاع آیا ہے وہ قدر ما یکفی کا اظہار ہے تحدید نہیں دیکھیے ابھی باب سابق میں ایک فرق پانی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہ کا غسل ثابت ہو چکا ہے۔ فرق ہوتا ہے تین صاع کا اگر ظرف بھرا تھا اور کل صرف ہو گیا تو فی غسل ڈیڑھ ڈیڑھ صاع کا حساب بیٹھا ورنہ مقدار صاع میں کمی بیشی کا احتمال تو پیدا ہو ہی گیا۔ ابو سلمہ کی روایت میں فدعت باناء نحو من صاع اور دوسرے طریق میں "قدر صاع" کی صراحت موجود ہے تیسری روایت میں یکفیک صاع اور کان یکفی من ہو اوفی منک شعرا سے صاع کا قدر ما یکفی ہونا جو کہ ترجمہ کا مقصد ہے صاف ظاہر ہو رہا ہے چوتھی روایت میں یغتسلان من اناء واحد اگرچہ مقدار اناء کو نہیں بتلاتا مگر روایات کے باہم ملانے سے اتنا پتہ تو ضرور چلتا ہے کہ تنہا غسل کی صورت میں ایک صاع اور دو کے غسل میں ایک فرق مستعمل تھا پس لا اقل یہاں مجموعہ غسلین کے لیے دو صاع پانی تو ضرور ہوگا ورنہ زائد بھی ہو سکتا ہے پس ایک صورت میں فی غسل ایک صاع اور دوسری تقریر پر فی غسل صاع سے کچھ زائد پڑیگا اور صاعین کی تقریر پر بھی یہ کیا ضرور ہے کہ پانی کا صرف بالکل برابر ہوا اور جب کمی بیشی کا امکان موجود ہے تو صاع مع شئے زائد اور صاع مع نقصان شئے سے ترجمہ "الغسل بالصاع ونحوہ" ثابت ہو جائیگا کیونکہ نحو صاع میں زیادۃ اور نقصان دونوں داخل ہیں فتامل ولا تغفل۔

**باب من افاض علیٰ راسہ ثلثا** - سر پر تین لپ ڈالنا کافی ہے کیونکہ مقصد تو تمام سر کا غسل ہے اور وہ تکرار غسلات میں بدرجہ اتم حاصل ہو جاتا ہے اور تثلیث تکرار کی آخری حد ہے لہٰذا اسی پر اقتصار کیا جائے حاصل یہ ہے کہ تثلیث مقصود لذاتہ نہیں بلکہ مطلوب لاجل الاستیعاب ہے ممکن ہے کہ اشتراط صب کی طرف اشارہ ہو واللہ اعلم۔

**باب الغسل مرۃ** - یعنی ادائے فرض کے لیے مرۃ مرۃ اعضاء کا غسل بس ہے۔ تکرار غسلات اور تثلیث مرات کی حاجت نہیں اس موقعہ پر حضرت میمونہؓ آپ کے غسل کا واقعہ نقل فرماتی

ہیں یعنی آپ نے کس طرح غسل فرمایا تھا تو فرماتی ہیں دو مرتبہ ہاتھ دھوئے تھے اُس کے بعد بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر استنجا کیا تھا اور ہاتھ زمین سے مل کر دھوئے تھے۔ اس کے بعد علی الترتیب اعضاء وضو کا غسل ہوا البتہ پیروں کا غسل موخر کر دیا گیا تھا پھر تمام جسد پر پانی ڈال لیا گیا تھا ظاہر ہے کہ اگر اعضاء کے غسل میں تکرار ہوا ہوتا تو اس موقعہ پر جبکہ غسل ایدی کے تکرار کو بیان فرما رہی ہیں بقیہ اعضاء میں بھی تکرار غسلات اور تعداد کو ضرور بیان فرماتیں پس اس موقعہ پر بیان کے سکوت سے صاف پتہ چلتا ہے کہ کم از کم اس غسل میں تو تکرار غسلات نہیں ہوا جس سے غسل مرۃ کی کفایت ثابت ہوگئی وہو المدعیٰ۔ قال ابن بطال یستفاد ذالک من قولہ ثم افاض علی جسدہ لانہ لم یقیدہ بعدد فیحمل علی اقل ما یسمی وہو المرۃ الواحدۃ لان الاصل عدم الزیادۃ علیہا انتہی علامہ سندھی فرماتے ہیں ولا یکفی فی الاستدلال القول بان الاصل عدم الزیادۃ علی المرۃ ضرورۃ انہ حکایۃ فعل وقع فی الخارج لایدری علی ای کیفیۃ کان فمجرد ان الاصل عدم الزیادۃ لا یحکم بوحدۃ المرۃ کما لا یخفی قلت ہذا ردٌ حسنٌ۔

**باب من بدأ بالحلاب او الطیب۔** اس ترجمہ کی وجہ سے مؤلف علام پر بڑی لے دے ہو رہی ہے۔ اسماعیلی نے اپنی مستخرج میں بخاری کو الزام دیا ہے کہ انہوں نے حلاب کو خوشبودار چیز سمجھ لیا حالانکہ حلاب تو دوہنی کو کہتے ہیں جس میں دودھ دوہا جاتا ہے۔ خطابی نے بھی مؤلف کو اسی قسم کا الزام دیا ہے ابن قرقول، ابن جوزی اور دوسرے بہت سے حضرات اس الزام میں خطابی موافقت فرما رہے ہیں امام ازہری نے فرمایا کہ یہ رواۃ کی تصحیف ہے اصل میں یہ لفظ جُلّاب بضم الجیم وتشدید اللام تھا معرب گلاب یعنی ماء الورد اور وہ طیب ہے۔ ابن الاثیر نے اس کی تردید فرمائی ہے کہ یہ روایتاً و درایتاً ہر اعتبار سے غلط ہے روایتاً تو ظاہر ہے کہ روایت بالحاء المہملہ وتخفیف اللام ہے، اور درایتاً اس بناء پر کہ خوشبو کا استعمال بعد الغسل انسب ہے نہ کہ قبل الغسل بعض نے حلاب سے مُحَلَّب بزور مراد لیا ہے یہ ایک قسم کا مرکب پوڈر ہوتا ہے جس سے سر اور جسم کو صاف کرتے ہیں جس طرح کہ ہمارے بلاد میں کھلی یا پنجاب میں دہی سے سر دھونے کا رواج ہے عرب میں محلب بزور کا رواج تھا مگر لفظ حلاب اس معنی میں اہل زبان کے نزدیک روشناس نہیں ہوا ورنہ توجیہ معقول تھی ہمارے

خیال میں ترجمہ کا مطلب واضح ہے کہ غسل میں بدایت بالحلاب اور بدایت بالطیب دونوں صحیح
ہیں خواہ تو یوں کرلیں کہ اول پانی سے نہا ڈالیں بعد میں خوشبودار تیل اور عطریات کا استعمال کریں
جیساکہ عام دستور ہے یا یوں کرلیں کہ اول جسم اور بالوں پر خوشبودار تیل کی مالش کریں بعد میں
غسل کریں۔ پورب وغیرہ میں اسی طریق کا رواج ہے اس طرح غسل کرنے کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جسم
پر روغنیات کی تراوٹ اور شادابی عرصہ تک قائم رہتی ہے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے
موقعہ پر اس قسم کا عمل ثابت ہوا ہے جس کو مؤلف ایک مستقل باب میں بیان فرمائینگے۔ اس صورت
میں حلاب بھی اپنے متعارف معنی پر باقی رہتا ہے اور مؤلف کے اوپر سے تمام الزامات بھی
رفع ہوجاتے ہیں۔ ہمیں حیرت ہے کہ شارحین نے اس صحیح اور بے تکلف تفسیر کو کیوں نہ اختیار
فرمایا۔ غایت سے غایت یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث کی یہ تعبیر کہ دعا بشیٔ نحو الحلاب فاخذ بکفہ فاخذ
بشق راسہ الایمن ثم الایسر اس کی موہم ہے کہ حلاب از جنس طیب کوئی شئے ہے لیکن وضوح
حقیقت کے بعد اس قسم کے ایہامات قابل اعتنا نہیں ہوتے۔ حاصل ترجمہ بزبان عربی یوں سمجھیے
کہ من بدأ بالحلاب أی بالغسل قبل استعمال الطیب فقد اصاب ومن بدأ بالطیب فی راسہ او
جسدہ ثم اغتسل بالماء فقد اصاب۔ اس ترجمہ کی ایک دوسری مناسب توجیہ یوں بھی ہوسکتی ہے
کہ حلاب سے وہ پانی مراد ہو جس میں کچھ لبنیت کے آثار و کیفیات شامل ہوں ایسے پانی میں بوجہ
شمول اجزاء لبنیہ تنقیہ جسم، تصفیہ شعور، ترطیب بدن کی شان بڑھ جاتی ہے جس طرح صابون یا
اشنان وغیرہ کے پانی میں جوش دینے سے ازالہ وسخ اور تنقیہ وغیرہ کی قوت بڑھ جاتی ہے اور
طیب سے ما یطیب الجسم وینقیہ عن الاوساخ مراد ہو طیب معروف یعنی خوشبودار تیل یا عطریات
وغیرہ مراد نہ ہوں اس صورت میں ترجمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ غسل کے آغاز میں ایسی چیزوں کا استعمال
مناسب ہوگا جن سے میل کچیل کے دور کرنے اور بدن کے صاف اور ستھرا بنانے میں مدد ملے پھر لفظ
او خواہ بمعنی واؤ ہو چنانچہ بعض نسخوں میں او کی جگہ واؤ منقول ہوا ہے یا او اپنے معنی میں رہے اور طیب
سے ماوراء حلاب مراد ہو اور حکم حلاب سے حکم طیب پر استدلال ہو کہ یہ بھی استدلال کا ایک صحیح

طریق ہے روایات تیمم کے ذیل میں فان الماء لہ طہور کی جگہ فان الماء لہ طیب بھی منقول ہوا ہے واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

**باب المضمضۃ والاستنشاق فی الجنابۃ**۔ قال العلامۃ السندھی ای انہما من غسل الجنابۃ اعم من کونہما واجبین ام لا اذ لا دلالۃ لحدیث الباب علی الوجوب ولا علی عدمہ وقیل اراد عدم وجوبہما لان فی بعض روایات الحدیث ثم توضأ وضوئہ للصلوٰۃ فدل علی انہما للوضوء وقام الاجماع علی ان الوضوء فی غسل الجنابۃ غیر واجب والمضمضۃ والاستنشاق من توابع الوضوء فاذا سقط الوضوء سقطت توابعہ۔ میں کہتا ہوں کہ ذکر وضوء کے بعد مستقلا مضمضہ اور استنشاق فی الجنابت کا ترجمہ بظاہر اس طرف مشیر نظر آتا ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ و استنشاق کی حیثیت وضوء کے مضمضہ اور استنشاق سے جداگانہ اور ممتاز ہے یہاں تو فاطہروا کے امر کے ماتحت مضمضہ اور استنشاق مطلوب ہوا پس جس طرح کہ ظاہر جسد کا غسل بما تحتی امر واجب اور ضروری ہوا اسی طرح محل مضمضہ اور استنشاق کا غسل بھی ضروری ہوگا وضوء میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت تکمیل کی تھی لہذا سنت ہوئے مگر یہاں بالاستقلال ان مواضع کا غسل مطلوب ہے اور فاطہروا کے ماتحت مطلوب ہے واللہ اعلم

**باب مسح الید بالتراب لتکون انقیٰ**۔ لتکون انقی کہہ کر مسح ید بالتراب کی شرعی حیثیت واضح کردی اب کوئی نادان اس قید کو حدیث میں تلاش کرنے لگے اور نہ ملنے پر بخاری کو مورد الزام قرار دے تو اُس کا قصور ہوگا بخاری تو اپنا معاملہ صاف کر چکا۔ اصل یہ ہے کہ بخاری کے تمام تراجم ایک نوع کے نہیں ہیں ان میں مختلف شئون کا ظہور ہے اسی لیے تو کہا گیا ہے کہ علم البخاری فی تراجمہ جس نے اس حقیقت کو سمجھ لیا اس کے لیے تراجم کا سمجھنا آسان ہوگیا۔ الحمد للہ کہ ہمارے اساتذہ کرام رحمہم اللہ اجمعین اس حقیقت کو خوب سمجھے وذالک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم ۱۲

**باب ھل یدخل الجنب یدہ فی الاناء قبل ان یغسلھا اذا لم یکن علی**

بدلالۃ قولہ غیر الجنابۃ۔ جنبی کا بدن باستثناء اس حصہ کے جس پر منی یا اور کوئی دوسری نجاست لگی ہو پاک ہے۔ جنابت محض حکمی نجاست ہے جس کی بناء پر بعض شرعی پابندیاں جنبی پر عائد ہو جاتی ہیں مسجد میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ قرآنِ پاک کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ تلاوت نہیں کر سکتا وغیرہ وغیرہ۔ اس بناء پر جنبی کے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے جبکہ اس کے ہاتھ صاف ستھرے ہوں کسی قسم کی ظاہری گندگی سے آلودگی نہ ہو پانی کی طہارت پر کوئی بُرا اثر نہیں پڑتا اگرچہ تقاضائے ادب یہی ہے کہ پانی میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ان کو تین مرتبہ دھو لینا چاہیئے، مگر یہ اس درجہ ضروری نہیں ہے کہ چاہے حالات کچھ بھی ہوں اور کتنی ہی شدید مجبوری ہو مگر بغیر دھوئے ہاتھ ڈالنا جرم قرار پائے ابن عمر اور براء ابن عازب نے بغیر دھوئے ہاتھ مطہرہ میں ڈال دیے اس کی پرواہ نہیں کی کہ پانی خراب ہو جائیگا اور اسی پانی سے وضو کیا بلکہ ابن عمر اور ابن عباس کے نزدیک تو اس کا بھی مضائقہ نہ تھا کہ جنابت کے غسل میں غسالہ کے چھینٹے پانی میں پڑ جائیں۔ مطلب یہی ہے کہ جب جسم پر کسی قسم کا قذر نہیں تو غسالہ میں بھی قذر شامل نہیں اور جب مستعمل پانی قذر نہیں تو اُس کے غیر مستعمل پانی میں اختلاط سے کوئی خطرہ نہیں اس باب میں چار روایتیں مذکور ہیں جس میں بعض کی تطبیق میں کچھ دشواری نظر آتی ہے پہلی حدیث میں تختلف ایدینا فیہ کی ترجمہ سے اس طرح مناسبت ہو سکتی ہے کہ اثناء غسل میں بار بار پانی میں ہاتھ ڈال کر پانی لینے سے مستعمل اور غیر مستعمل کا اختلاط لابدی ہو جاتا ہے تقاطر ہو تو ظاہر ہے اور عدم تقاطر کی صورت میں بھی بر تقدیر نجاست بدن اس سے متعلق پانی کی نجاست لازم اور بالواسطہ مار غسل کی نجاست بھی لازم ٹھہری تو ابتداءً ہاتھ دھو کر پانی میں ڈالنا یا بغیر دھوئے پانی میں ہاتھ گھول دینا سب برابر ہو گیا کیونکہ جب تک غسل اترا نہیں بدن ناپاکی سے نکلا نہیں وہذا ظاہر فثبت ان بدن الجنب طاہر قبل الاغتسال فیدہ طاہرۃ فلا باس فی ادخالہا الماء قبل ان یغسلہا اذا لم یکن علیہا قذر غیر الجنابۃ وہو المطلوب دوسری روایت میں اس عادت کا اظہار ہے کہ غسل جنابت سے قبل ہاتھ دھوئے جاتے تھے خواہ برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لینا پڑتا یا برتن جھکا کر ہاتھوں کا غسل ہوتا اس کے بعد اثناء غسل کا عمل وہی ہے جو پہلی روایت میں بضمن "تختلف ایدینا فیہ" مذکور ہوا تیسری روایت

میں اس امر کی صراحت ہے کہ یہ غسل من انا ر واحد جنابت کا غسل ہوتا تھا جو پہلی روایت میں مسکوت عنہ کے درجہ میں تھا اور دوسری میں گو من جنابۃ کی صراحت ہے مگر اس میں یہ نہیں بتایا گیا کہ غسل کا طریق کیا ہوتا تھا با دخال الید فی الاناء ہوتا یا بہ اخراج الماء عن الظرف بالا مالہ ہوتا چوتھی روایت میں وحدۃ اناء اور قید جنابۃ دونوں مذکور ہیں مگر ادخال ید فی الاناء سے سکوت ہے بخاری کا منشا ریہ ہے کہ ان روایات کے اطلاقات میں وہی تفصیل ملحوظ ہے جس کو ہم مفصل روایت کے حوالہ سے پیش کر چکے ہیں[1]

## باب تفریق الوضوء والغسل

غسل اور وضوء سے موالاۃ کی شرط کو اڑانا چاہتے ہیں۔ ابن عمر نے بازار میں وضوء کیا اور مسجد میں پہنچ کر اُس وقت پیر دھوئے جبکہ دیگر اعضاء خشک ہو چکے تھے مالکیہ غسل اور وضو میں موالاۃ کو ضروری سمجھتے ہیں موالاۃ کا مطلب ہے غسل الاخری قبل جفاف الاولیٰ فی اعدل الاحوال۔ مرفوع میں تفریق فی الغسل پر تفریق فی الوضوء سے استدلال ہو سکتا ہے کیونکہ دربارہ موالاۃ غسل اور وضوء یکساں ہیں اور یہاں تفریق فی الوضوء ثابت ہے کہ پیروں کا غسل فراغت کے بعد جگہ بدل کر ہوا رہا تخلل جفاف کا معاملہ سو اس کے لیے اتنی بات کافی ہے کہ درمیانی وقفہ اس قدر ہو جس میں عادۃً جفاف ہو جاتا ہو خواہ کسی عارض کی بنا پر جفاف نہ ہوا ہو جیسا کہ غسل کی حالت میں عمل غسل کے باعث . . . . . جفاف کی نوبت نہیں آسکی اور یہ بالکل یقینی ہے کہ مسح راس اور غسل قدمین میں اتنا وقفہ ضرور ہو جاتا ہے جس میں اعتدال بدن اور موسم کی صورت میں تخلل جفاف ہو جائے واللہ اعلم

## باب من افرغ بیمینہ علی شمالہ فی الغسل

فیہ رعایۃ شرف الیمین ولیس ہذا من باب استعمال الیمین فی الخسیس واللہ اعلم

## باب اذا جامع ثم عاد ومن دار علی نسائہ فی غسل واحد۔

والترجمۃ فیقولہا ینضخ طیبا کانہ اخذ منہ کون الغسل واحدا اذ لا یبقی اثر الطیب علی ہذا الوجہ مع تعدد الاغتسالات واما حدیث انس فکانہ اخذ منہ وحدۃ الغسل من وحدۃ الساعۃ اذ الدور علیہن بغسل جدید لکل واحدۃ یحتاج الی زمان کثیر واللہ تعالیٰ اعلم قالہ السندھی۔ ترجمہ کے دو جزء ہیں معاودۃ الی الجماع یعنی ایک

[1] لہ لزوم منزعیھا ور کی روایۃ عیناہ ہو سجرا ابواب ۱۲

[illegible]

ہی عورت سے ایک وقت میں دو جماع ہوں یا دوسرا جماع دوسری عورت سے ہو بہر حال صورت کچھ بھی ہو معاودۃ فی الجماع جائز ہے یہ ایک جزو ہوا دوسرا جزو ہے چند جماعوں کو ایک غسل میں جمع کرنا یہ بھی جائز ہے۔ ان دونوں جزؤں میں جزو ثانی کے ثبوت سے جزو اول کا ثبوت خود بخود ہو جاتا ہے ہاں جزو اول میں اس کی صورت اولیٰ کا ثبوت حیز خفا میں ہے سو اس کو یوں سمجھ لیں کہ جب بلا تخلل غسل معاودۃ الی الغیر جائز ہوئی تو معاودۃ الی الاولی بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی ولا اقل کہ دونوں جواز میں برابر ہوں مسلم نسائی ابن خزیمہ ابن حبان نے حضرت انس کی روایات میں غسل مرۃ کی تصریح بھی نقل فرمائی ہے ممکن ہے ترجمہ میں مولف کی نظر ان روایات پر ہو۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم

**باب غسل المذی والوضوء منہ۔** ترجمہ میں تین باتوں کا اشارہ ہے۔ مذی ناپاک ہے۔ تطہیر من المذی کے لیے غسل کا طریق متعین ہے۔ خروج مذی ناقض وضو ہے موجب غسل نہیں ہر سہ امور کا ثبوت "توضأ و غسل ذکرک" میں موجود ہے۔ حضرت علی خروج مذی سے غسل کیا کرتے تھے مقداد کی معرفت مسئلہ معلوم کیا تو آپ نے دو باتوں کا امر فرمایا۔ وضو کا اور غسل ذکر کا۔ سابق میں گزر چکا ہے کہ غسل علامت ہے شے مغسول کے نجاست کی لہذا تینوں مقصد ثابت ہو گئے ۱۲۔

**باب من تطیب ثم اغتسل وبقی اثر الطیب۔** ارادبہ ان المبالغۃ فی الدلک غیر لازم فی الغسل بحیث یذہب اثر طیب او دہن قد استعملہ من قبل کذا افید قلت ولا یضر بقاء اثر طیب و دہن استعملہ قبل الجماع بعد الغسل ولا یقال ان الرجل مجنب بعد لبقاء دہن تنجس بالجماع علی جسدہ و لان الدہن یمنع وصول الماء الی البشرۃ وہذا محل شبہۃ فترجم المؤلف لدفع ذالک واللہ اعلم ولاشک ان نضخ الطیب وبیصہ یدلان علی بقاء عین الطیب ولو یسیرا۔

**باب تخلیل الشعر حتی اذا ظن انہ قد اروی بشرتہ افاض علیہ۔** یعنی غسل جنابت میں اصول شعر اور جلدۃ الراس کا تر کرنا ضروری ہے محض تین لپ پانی کا سر پر ڈال لینا کافی نہیں پہلے تھوڑے پانی سے بطور تخلیل جڑوں کو تر کیا جائے۔ جب اُن کے تر ہو جانے کا

اطمینان ہوجائے تو تین لپ پانی سر پر ڈال لیں گویا غسل جنابت میں تخلیل راس کی اہمیت پر زور دینا چاہتا ہے نیز حدیث میں ترتیب مقلوب ہوگئی ہے ترجمہ میں صحیح ترتیب رکھ کر اُس پر بھی تنبیہ فرما دی واللہ اعلم۔

## باب من توضأ فی الجنابۃ ثم غسل سائر جسدہ ولم یعد غسل مواضع الوضوء منہ مرۃ اخریٰ

غسل جنابت میں وضوء کی حیثیت کیا ہے آیا مستقلا مطلوب ہے یا تبعًا للغسل۔ عند البعض وضوء خود مقصود لذاتہ ہے اس بنا پر یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ بوقت غسل اعضاء وضوء پر مکرر پانی بہایا جائے ورنہ غسل ناتمام رہیگا اور اگر مقصود لذاتہ نہ ہو بلکہ تشریفا لاعضاء الوضوء غسل کا آغاز اعضاء وضوء سے رکھا گیا ہو تو جب ایک مرتبہ وہ اعضاء وضوء میں دُھل چکے اور اُن سے غسل کا آغاز ہوگیا تو بدن پر پانی بہاتے وقت دوبارہ ان پر پانی بہانا کوئی ضروری امر نہ مؤلف نے حدیث سے یہ سمجھا کہ ابتداء غسل میں وضو مقصود لذاتہ نہیں ورنہ غسل رجل کو موخر نہ کیا جاتا اور اگر تاخیر کی ضرورت ہی ہوتی تو غسل ثانی کی تاخیر سے بھی وہ ضرورت پوری ہوسکتی تھی پس معلوم ہوا کہ ابتداء غسل میں وضوء من حیث انہ وضوء مطلوب نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ اعضاء وضوء اشرف اعضاء جسم میں کرامۃً لاعضاء الوضوا ان اعضاء سے غسل کا شروع پسندیدہ ہوا وہو المطلوب۔ حدیث میں اعضاء وضوء اور جسد کا تقابل ڈالا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس مقام پر جسد کا اطلاق اعضاء وضوء کے ماسوا پر ہوا ہے لہذا خلاصہ ترتیب یہ ہوا کہ اول استنجا کیا اُس کے بعد وضوء کر کے سر دھویا غسل راس سے نمٹ کر باقی ماندہ جسم پر پانی بہا لیا بعد میں جگہ بدل کر پیر دھوئے گئے۔ قلت، وفی الترجمۃ اشارۃ الی ان مس الذکر لاینقض الوضوء خلافا للشافعی فاعلم ذالک ۱۲

## باب اذا ذکر فی المسجد انہ جنب یخرج کما ھو ولا یتیمم

قولہ اذا ذکر من الذکر بضم الذال ای تذکر بعد ماکان نسیہ ولیس ہذا من الذکر بالکسر یعنی جنبی بھولے سے مسجد میں چلا جائے تو یاد آنے پر نکلنے کی کیا صورت اختیار کرے آیا تیمم کر کے نکلے یا فورًا بلا توقف مسجد سے باہر ہو جائے یا با نتظار تیمم مسجد میں بیٹھا رہے۔ بخاری کے نزدیک مکث فی المسجد کی گنجائش نہیں بعد التذکر فورًا

خروج لازم ہوگا بقدر تیمم بھی مکث کی اجازت نہیں دیتے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کوئی شے
قابل تیمم ہو تو تیمم کر کے ورنہ بلا تیمم فوراً مسجد سے باہر نکلنا لازم ہوگا۔ عہ اور مسجد سے احتراماً تیمم کی اجازت
نہیں دیتے سفیان ثوری اور امام اسحٰق کے نزدیک خروج کے لیے تیمم ضروری ہے امام احمد جنبی کو وضوء
کے بعد مرور اور لبث فی المسجد دونوں کی اجازت دیتے ہیں۔ امام شافعی جنبی کو عبور فی المسجد کی تو اجازت
دیتے ہیں مگر بلا وضو لبث فی المسجد کو منع فرماتے ہیں داؤد ظاہری اور مزنی کے نزدیک ہر حالت میں
لبث فی المسجد کی اجازت ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک مسجد کا ضروری داخلہ بھی طہارت کے بغیر
مرخص نہیں اسی طرح عبور کی بھی اجازت نہیں۔ مسافر مسجد میں سو رہا تھا احتلام ہوگیا فوراً تیمم
کر کے مسجد سے باہر ہو جائے۔ اللھم الا ان لا یجد مساغاً للخروج بنحو مطر شدید او ظلمۃ شدیدۃ
اوخوف عدو او سبع الی غیر ذلک من الاعذار فلہ مکث فی المسجد اذا تیمم وکذا اذا لم یجد
ماءً یتیمم بہ۔ ابوہریرہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں نماز کے قصد سے تشریف لائے
اور مصلے پر پہنچ کر تحریمہ باندھنا چاہتے تھے کہ معاً جنابت کا تذکر ہوا اور آپ فوراً مسجد سے باہر ہو گئے
ظاہر یہ ہے کہ اس موقعہ پر تیمم للخروج نہیں ہوا اور اگر خروج بعد التیمم ہوا ہوتا تو بیان میں ضرور
آتا کیونکہ وقائع کے ذکر سے صحابہ کا مقصد محض قصہ گوئی نہیں ہوا کرتا تھا بلکہ اس کے ضمن میں شرعی
احکام کا اظہار مقصود ہوتا تھا پس یہ سکوت محل بیان کا سکوت ہوا جو حکماً بیان ہی کی حیثیت رکھتا ہے کذا
افادہ العلامۃ السندھی ۱۲

## باب نفض الیدین من الغسل من الجنابۃ

یعنی جنبی کا غسالہ طاہر ہے اذ النفض
لا یخلو من اصابۃ الرشاش بالبدن وہذہ مسئلۃ طہارۃ الماء المستعمل فی الوضوء والغسل وہو عندنا طاہر
غیر طہور وعند مالک طاہر وطہور قال العلامۃ العینی فان قلت ما فائدۃ ہذہ الترجمۃ من حیث الفقہ
قلت الاشارۃ بہا الی ان لا یتخیل ان مثل ہذا الفعل اطراح لاثر العبادۃ ونفض لہ فبین ان ہذا جائز
ونبہ ایضاً علی رد قول من زعم ان ترکہ للثوب من قبیل ایثار ابقاء آثار العبادۃ علیہ ولیس کذالک وانما
ترکہ خوفاً من الدخول فی احوال المترفین المتکبرین انتہیٰ بعبارتہ۔

عہ وفی الدر عن ابی حنیفۃ یخرج وان لم یتیمم واختارہ شیخنا العلامۃ الکشمیری ۱۲

## باب من بدأ بشق راسه الایمن فی الغسل

یعنی غسل راس میں بھی تیامن کی رعایت اولی ہے۔ وہذا اذا فرق الماء علی شقی الراس فاحری ان یبدء بالایمن علی الایسر والا فلا تیامن فی الصب مرۃ ہذا ۱۲ نیز ترجمہ میں شق ایمن کے ساتھ راس کی قید بڑھا کر اطلاق حدیث کی شرح کرگئے یعنی حدیث میں شق ایمن اور شق ایسر سے پورے بدن کا ایمن اور ایسر مراد نہیں ہے کیونکہ عادۃ نصف ایمن اور نصف ایسر کے غسل میں ایک ہاتھ سے کام نہیں چلتا بلکہ سر کا ایمن اور ایسر مراد ہے جہاں ایک ہاتھ کا عمل کافی ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

## باب من اغتسل عریانا فی الخلوۃ ومن تستر فالتستر افضل

خلوۃ میں اگرچہ تعری فی الغسل جائز ہے مگر تستر افضل اور اولی ہے خدا تستر کو پسند کرتا ہے تو خلوۃ میں خدا سے شرم کرکے تستر اختیار کرنا چاہیے شریعت موسوی میں برہنہ غسل معیوب نہ تھا مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام پیغمبرانہ حیا کے باعث مجمع سے دور خلوۃ میں غسل فرماتے اور پردہ رکھتے ایوب علیہ السلام میدان میں برہنہ غسل فرما رہے تھے کہ آسمان سے سونے کی ٹڈیاں برسنے لگیں۔ ہر دو پیغمبروں کے فعل سے خلوۃ میں برہنہ غسل کا جواز نکلا اور "فاللہ احق ان یستحیی منہ من الناس" سے تستر فی الخلوۃ کی افضلیت ثابت ہوئی ۱۲

## باب التستر فی الغسل عند الناس

مجمع میں برہنہ غسل اعلیٰ درجہ کی بیحیائی ہے کہ نہ خدا کی شرم کی نہ مجمع کی لہذا تستر واجب ہوگا فکما لایجوز لاحد ان یبدی عورتہ لاحد من غیر ضرورۃ فکذالک لایجوز لہ ان ینظر الی فرج احد من غیر ضرورۃ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ مجمع میں پردہ کے ساتھ غسل کا مضائقہ نہیں ہر دو حدیث سے اس کا جواز ثابت ہوا ۱۲

## باب اذا احتلمت المرأۃ فحکمہا حکم الرجال تغتسل اذا رأیت الماء

ابراہیم نخعی عورت پر احتلام کی صورت میں غسل واجب نہیں فرماتے رویۃ بلل ہو یا نہ ہو اس ترجمہ میں اُن پر رد ہو رہا ہے۔ واللہ اعلم۔

---

عہ واعلم ان التستر فی الفضاء مطلوب ولو بثوب ولو بخط حولہ فان لم یفعل وامن من المرور فلا باس واللہ اعلم ۱۲

**باب عرق الجنب وان المسلم لا ینجس** ۔یعنی انّ عرق الجنب طاہر وذالک ان المسلم لاینجس وان اجنب فھو طاہر البتہ ومن لوازم طہارتہ طہارۃ عرقہ ودل بفھومہ ان الکافر نجس فعرقہ کنفسہ واللہ اعلم۔ بظاہر دو ترجمے ہیں عرق الجنب اور ان المسلم لاینجس حدیث سے ان المسلم لاینجس کا ترجمہ ثابت ہے مگر مقصود عرق الجنب کا ترجمہ ہے جس کا حدیث میں اشارہ تک نہیں۔ بخاری کہتے ہیں یہ دیکھو کہ پسینہ ہے کیا۔ پسینہ ہے بدن کا پسیو اور جب جنبی مسلمان کا بدن ناپاک نہیں تو پسینہ کس طرح ناپاک ہو سکتا ہے ہذا واللہ اعلم۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں ویستفاد من حدیث الباب طہارۃ عرق الجنب ایضاً لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قال المومن لاینجس ولم یجتنب من الملاقاۃ والمصافحۃ والغالب ان لایخلوالانسان من عرق فی بدنہ علم منہ حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم بطہارۃ عرقہ ومثل ہذاالاستدلال کثیر فی البخاری کما مر غیر مرۃ ۱۲

**باب الجنب یخرج ویمشی فی السوق وغیرہ** یعنی بفورجنابت غسل لازم نہیں البتہ نماز کا وقت آنے پر غسل ضروری ہو جاتا ہے۔ اس درمیان میں جنبی ہر کام کر سکتا ہے خواہ چل پھر کر کرنے کا ہو یا ایک جگہ بیٹھ کر کرنے کا ہو مثلاً اکل شرب حلق راس تقلیم اظفار احتجام باہر کا آنا جانا بازار جانا وغیرہ وغیرہ غالباً عطاء کا قول اسی مناسبت سے ذکر فرمایا ہے۔ وغیرہ کے عطف کے متعلق علامہ ابن حجر فرماتے ہیں بالجرای فی غیر السوق ویحتمل الرفع عطفاً علی یخرج من جہۃ المعنی قال العلامہ السندھی ای لالخروج وغیرہ من الافعال کالاکل وغیرہ پہلی روایت میں "یطوف" کا لفظ ترجمہ کے مناسب ہے ازواج مطہرات کے حجرے اطراف مسجد میں واقع تھے ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا خواہ بازار کا ہو یا محلہ کا حکماً یکساں ہیں جنبی اگر چل پھر سکتا ہے تو اندرون محلہ کی مشی اور بازار کی مشی میں کیا فرق ہے کہ ایک جائز ہو اور دوسری ممنوع پھر افعال میں صرف مشی کی اجازت ہو دیگر حوائج لاحقہ اور ضروریات وقتیہ کی اجازت نہ ہو اس پر کیا دلیل ہے اور جب تک دلیل خصوص قائم نہ ہو کسی فعل مباح کو اباحت کے دائرہ سے باہر کرنے کا حق کیا ہے۔ دوسری روایت میں فقلت لہ آہ کو دیکھیے ابوہریرہ نے اپنے راستہ سے چلے جانے کا عذر یہ پیش کیا تھا کہ میں اس وقت جنبی تھا حضور والا کی صحبت میں بیٹھنے کے قابل

نہ تھا آپ نے فرمایا کہ ابوہریرہ مسلمان جنبی ہوکر ناپاک نہیں ہوتا تعجب ہے کہ تم اب تک اس غلطی میں مبتلا ہو۔ تم نے یہ سمجھ لیا کہ جنبی ناپاک ہو جاتا ہے۔ یاد رکھو مسلمان کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا۔ جنابت ایک حکمی نجاست ہے جس کے اثرات محدود ہیں ان کے علاوہ جملہ امور میں جنبی اور غیر جنبی کے احکام یکساں ہیں ہمنشینی ہم کلامی مصافحہ معانقہ وغیرہ جس طرح قبل از جنابت مباح ہے بعد از جنابت بھی مباح ہی رہیگا جنابت سے ان میں کوئی تبدیلی نہیں واقع ہوتی۔

**باب کینونۃ الجنب فی البیت اذا توضاء** ۔ ابن ماجہ کی روایت ہے کہ جس مکان میں جنبی ہوتا ہے وہاں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔ اس سے بحالت جنابت مکان میں ٹھہرنے کے متعلق ضیق معلوم ہوتا ہے بخاری اس کو رفع کرنا چاہتا ہے کہ بعد الوضو کینونۃ کا مضائقہ نہیں وہ روایت اگر صحیح ہو تو اس کا تعلق اُس جنبی کے ساتھ ہو گا جو ناپاک رہنے کا عادی ہو یا خواہ مخواہ تلطخ کی حالت میں پڑا رہے۔ حضرت عمر کی روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص جنابت کی حالت میں وضو کر کے سو اور لیٹ سکتا ہے اس میں کوئی تنگی نہیں ۔۱۲

**باب الجنب یتوضأ ثم ینام** ۔ یہاں عنوان میں نوم کا مسئلہ رکھ دیا باب سابق میں عنوان کینونۃ الجنب فی البیت کا تھا کینونۃ کے معنے ہونا رہنا وہ حالت یقظہ اور نوم دونوں کو عام تھا یعنی جنبی وضو کر کے مکان میں چاہے سو رہے چاہے بیدار رہ کر اپنا کوئی کام کرتا رہے سب کچھ جائز ہے ۱۲ ہذا عندہما وعن ابی یوسف انہ لا باس بنوم الجنب من غیران یتوضأ ۱۲

**باب اذا التقی الختانان** وجب علیہما الغسل انزل اولم ینزل وقد کان فی المسئلۃ خلاف مشہور فارتفع ذالک بالاجماع فی خلافۃ الفاروق رضی اللہ عنہ

**باب غسل ما یصیب من رطوبۃ فرج المرأۃ** ای انہ لازم عین الاکسال و عدم الامناء واستدل علی نجاسۃ رطوبۃ فرجہا بقولہ فی الحدیث یغسل ما مس المرأۃ منہ وہو غیر لازم۔ ہمارے نزدیک رطوبت فرج مرأۃ طاہر ہے۔ در اصل دو رطوبتیں ہیں۔ ایک اندام نہانی کا پسینہ اور ایک رطوبت غلیظہ لزجہ جو جماع کے وقت بہتی ہے اس کو ہم بھی پاک نہیں کہتے اس میں اکثر و بیشتر

مذی کا اختلاط ہوتا ہے ۔ واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتاب الحیض

وقول اللہ ویسئلونك عن المحیض الیٰ قولہ یحب المتطھرین ۔ کتاب الحیض کا متن نقل کر دیا۔ ابواب آتیہ اسی کی تفصیل اور تشریح سمجھیں۔ ہم نے "القول الفصیح" میں اس کا اشارہ کسی قدر وضاحت کے ساتھ کر دیا ہے۔ آیت کی تفسیر موضوع بیان سے خارج ہے اُسے دوسری کتابوں میں دیکھیں۔

**باب کیف کان بدء الحیض** آہ ۔ دنیا میں حیض کس طرح پہنچا اور اس کا آغاز کس زمانہ میں ہوا اور کن حالات میں ہوا۔ بخاری نے بتا دیا کہ اول اول حضرت حوا کو حیض ہوا تھا بنات آدم میں حضرت حوا بھی داخل ہیں۔ حاکم نے بسند صحیح ذکر کیا ہے۔ "انّ اول من حاضت کانت حوا، حین اخرجت من الجنۃ" اس سے زمان اور حال دونوں کا پتہ چل گیا۔ ایک دوسری روایت میں اس کا آغاز بنی اسرائیل کے عہد میں مذکور ہوا اسرائیلی عورتیں مسجد میں حاضر ہو کر مردوں کو جھانکتی تاکتی تھیں اس لیے اُن پر یہ مصیبت ڈالی گئی، ممکن ہے بنات آدم سے یہی اسرائیلی عورتیں مراد ہوں مگر بخاری کا فیصلہ اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "قال ابو عبداللہ و حدیث النبی صلعم اکثر یعنی اکثر ثبوتا او اکثر قوۃ او اکثر روایۃ او اکثر بمعنی الشمل" واللہ اعلم ہو سکتا ہے کہ شروع حضرت حوا سے ہوا ہو اور اس میں اشتدادی کیفیت اسرائیلی دور سے پیدا کر دی گئی ہو۔

**باب الامر بالنفساء اذا نفسن** ۔ ہکذا فی روایۃ ابی ذر و ابی الوقت و فی اکثر الروایات ہذہ الترجمۃ ساقطۃ و المراد بالنفسا، الحائض یعنی حالت حیض میں عورت بالکل آزاد نہیں چھوڑی گئی ہے اس حالت میں بھی اُس سے اوامر کا تعلق ہے "فاقضی ما یقضی الحاج غیر ان لا تطوفی بالبیت حتی تطھری" سے ترجمہ ثابت ہے واللہ اعلم یعنی حالت حیض میں بھی بعض قربات ادا ہو سکتی ہیں ۱۲

**باب غسل الحائض راس زوجها وترجیلها** - حائضہ سے اس قسم کی خدمات لینا اعتزال مطلوب کے منافی نہیں یہاں روایت میں ترجیل کا ذکر ہے دوسرے طریق میں غسل بھی آیا ہے دونوں امر عند البخاری ثابت ہیں نیز ترجیل کے عمل میں بطور کنایہ غسل کا عمل بھی شامل ہو سکتا ہے یعنی ترجیل سے اصلاح شعر مراد ہو غسلاً و تسریحًا بلکہ عروہ تو اس روایت کی بنا پر حائضہ سے ہر قسم کا استخدام جائز فرماتے ہیں

**باب قراءة الرجل فی حجر امرأته وھی حائض** - یہ بھی ایک طرح کا استخدام ہے کہ حائضہ کی گود میں سر رکھ کر یا اس کے بدن سے سہارا دے کر قرآن عزیز کی تلاوت کی جائے اس سے قرب نجاست میں قراءة قرآن کا جواز نکالا جا سکتا ہے اس لحاظ سے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ باب آنے والے باب کی تمہید ہے جس میں حائضہ کے لیے قراءة قرآن کا جواز تبلایا گیا ہے تو بعید نہ ہوگا - ابو وائل کے اثر کی ترجمہ سے مناسبت اس طرح ہو سکتی ہے کہ جس طرح علاقہ کے ساتھ حمل مصحف میں براہ راست حائضہ اس کی حامل نہیں بلکہ وہ حامل علاقہ ہے اور علاقہ حامل مصحف کیونکہ مصحف سے مس علاقہ کا ہے نہ کہ حائضہ کا اور یہ جائز ہے اسی طرح قراءة فی حجر المرأة میں قراءة تو قاری کا فعل ہے اور قائم بالقاری ہے اور حائضہ حامل قاری ہے حامل قراءة یا حامل مصحف نہیں مگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ حائضہ راس قاری کی حامل اور راس قاری قراءة کا حامل تو بالواسطہ حائضہ بھی حامل للقراءة ہو گئی واللہ اعلم

**باب من سمی النفاس حیضاً** - ترجمہ کا مقصد تو حیض اور نفاس کے احکام کا اشتراک ہے جس کو مؤلف ایک خاص انداز میں پیش کر رہا ہے کہ جگہ جگہ لسان شرع میں حیض پر نفاس کا اطلاق وارد ہوا ہے - اگر حیض و نفاس کے احکام باہم مختلف اور متغائر ہوتے تو تعبیر میں اس اختلاف کا لحاظ ضروری تھا تاکہ سامعین کے لیے مغالطہ کی صورت نہ پیدا ہوتی اور بات بھی یہی ہے کہ دم نفاس وہی حیض کا بچا کھچا خون ہے جو بچے کی غذا کی خاطر رحم میں روک دیا گیا تھا ولادت کے بعد اس کی ضرورت باقی نہ رہی لہذا بغرض استبرار رحم نے اس کو پھینکنا شروع کر دیا اس صورت میں

اس کے وہی احکام ہونے چاہییں جو دم حیض کے احکام ہیں یعنی جس طرح حائضہ نہ تلاوت قرآن کر سکتی ہے نہ مصحف کو ہاتھ لگا سکتی ہے نہ نماز پڑھ سکتی ہے نہ مسجد میں قدم رکھ سکتی ہے نہ طواف کر سکتی ہے نہ بزمانۂ حیض روزہ رکھ سکتی ہے نہ قربان زوج کر سکتی ہے۔ اسی طرح نفساء بھی ان تمام احکامات میں حائضہ کی شریک ہے۔ ام سلمہ کو حیض ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے "حضت" کی جگہ "نفست" فرمایا معلوم ہوا کہ حیض پر نفاس کا اطلاق صحیح ہے۔ شارحین کہہ رہے ہیں کہ مقصد کے لحاظ سے ترجمہ کی صحیح تعبیر یوں ہونی چاہیے تھی کہ "من سمی الحیض نفاسًا" موجودہ تعبیر تو بالکل مقصود کا قلب ہے پھر اس کی تصحیح کے لیے بڑی عرق ریزی کی گئی ہے کوئی کہتا ہے کہ اس میں تقدیم وتاخیر ہے کوئی کہتا ہے اس میں صنعت قلب ملحوظ ہے جو بلاغت کا ایک بہترین شاہکار ہے کسی نے سمّی کو بمعنی اطلق لے کر رفع اشکال کا راستہ نکالا ابن رشد وغیرہ کا خیال ہے کہ بخاری نے قصدًا اس عنوان کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ اصل یہی ہے کہ دم خارج من الرحم کو نفاس کہا جائے خواہ عقیب ولادت کا خون ہو یا ماہواری کا معمولی خون۔ ماہواری خون پر حیض کا اطلاق یہ ثانوی اطلاق ہے (جو غالبًا امتیاز بین الدماء کی غرض سے اختیار کیا گیا ہے) چنانچہ نبی کریم صلعم نے دم حیض کو اس کے اصل نام سے موسوم فرمایا اور ام سلمہ نے واقعہ کی حکایت کرتے ہوئے اس کا خصوصی نام لے کر "حضت" کی تعبیر رکھی۔ علامہ عینی نے "باب من سمی" الخ کی توجیہ باب من ذکر النفاس حیضًا کے ساتھ فرمائی یعنی من ذکر النفاس وارادالحیض وکذا الکلام المذکور فی الحدیث لفظ نفاس والمراد حیض اگر قلب پر محمول کیا جائے تو نکتہ میں ابن رشد کی تحقیق آسکتی ہے نیز یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عظمت نبوی کے پیش نظر انسب یہی تھا کہ تعبیر مصطفوی کو اصل کی حیثیت دی جائے اور ام سلمہ کی تعبیر کو فرع کے درجہ میں رکھا جائے یعنی کہنا تو یوں چاہیے ہیں کہ حیض پر نفاس کا تسمیہ کیا گیا مگر احترامًا تعبیر کو مقلوب کر دیا گیا۔ تقدیم تاخیر کی صورت میں مفعول اول کی نکارت موجب تردد ہو رہی ہے۔ ہمارے استاد مکرم حضرت علامہ شاہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے حاشیہ مغنی کے حوالہ سے اس کا جواز ثابت کر دیا۔ چنانچہ یہ شعر موجود ہے:-

کان سبیئۃ من بیت راس　　　یکون مزاجہا عسل و ماء

والحمد للہ علی ذلک۔

**باب مباشرة الحائض**۔ امام محمد اور امام احمد کے نزدیک شعار دم کو چھوڑ کر باقی تمام حصہ جسم کی مباشرت جائز ہے۔ شیخین امام شافعی امام مالک سُرہ لغایت رکبہ کی مباشرت کو حرام فرماتے ہیں حدیث میں بوقت مباشرت تہمد کی حیلولت ثابت ہے جس سے فقط مباشرت مافوق الازار کا ثبوت ہوتا ہے وہو مختار المؤلف رح۔ وذکر القرطبی عن مجاہد کانوا فی الجاہلیۃ یجتنبون النساء فی الحیض ویاتونہن فی ادبارہن فی مدتہ والنصاریٰ کانوا یجامعونہن فی فروجہن والیہود والمجوس کانوا یبالغون فی ہجرانہن وتجنبہن فیعتزلوہن بعد انقطاع الدم وارتفاعہ سبعۃ ایام ویزعمون ان ذلک فی کتابہم۔ عینی

**باب ترك الحائض الصوم** ای ترک التاخیر عن وقت الحیض مع لزوم القضاء بعد انقطاع الدم وارتفاعہ لا الترک بالمرۃ وفیہ خلاف الخوارج فانہم لا یرون ترک الصوم للحائض وہم محجوجون بالسنۃ القاطعۃ والاجماع ومن بعدہم وبخلافہم قلت ولذا اخص الترجمۃ بالصوم ولم یذکر الصلوٰۃ فیہا مع انہما مذکوران فی الحدیث وذالک ان ترک الصلوٰۃ لیس من باب ترک الصوم والفقہ فیہ ان الطہارۃ شرط فیہا لا فیہ فاحسن اعمال الرویۃ ۱۲

**باب تقضی الحائض المناسك كلها الا الطواف بالبیت**۔ ترجمہ کا مقصد اس امر کا اظہار ہے کہ حائضہ اور جنب کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے۔ ابراہیم نخعی نے حائضہ کی قراۃ کو لا باس فرمایا، ابن عباس نے جنبی کو قرأۃ کی اجازت دی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر حالت میں ذکر فرماتے رہتے تھے خواہ جنابت ہی کی حالت ہوتی قرآن بھی ذکر ہی ہے ام عطیہ کے بیان کے مطابق حائضہ عورتوں کو مصلی کی حاضری کا حکم تھا تاکہ تکبیرات اور ادعیہ میں اُن کی شرکت رہے۔ ادعیہ میں آیات قرآنی کی دعائیں بھی شامل ہیں بلکہ عملاً انہی کو اختیار کیا جاتا تھا۔ ہرقل کے نام جو نامہ مبارک بھیجا گیا تھا اس میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اور یا اھل الکتاب تعالوا الی کلمۃ آہ بھی مکتوب تھا۔ ہرقل کافر تھا اور کافر جنبی ہوتا ہے۔ ہرقل نے پڑھا بھی مس بھی کیا۔ ارسال نامہ کا منشا بھی یہی تھا کہ وہ پڑھے

پھر حائضہ وجنب میں فرق کیا ہے کہ اس کو تو مس کی بھی اجازت ہوا ور حائضہ کو قراءۃ سے بھی روکا جائے حضرت عائشہ نے بحکم نبوی تمام مناسک حج ادا کیے حائضہ تھیں صرف طواف بیت کو موخر رکھا گیا اور مناسک میں ادعیہ اور اذکار بھی آ گئے جنبی کو ذبح کی اجازت ہے حالانکہ ذبح پر بسم اللہ اللہ اکبر پڑھنا ضروری ہے۔ قرآن کا فیصلہ ہے لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ جمہور کے پاس اپنے مسلک کے لیے مضبوط دلائل ہیں اور ان اقوال کے معقول جوابات مگر موضوع کتاب سے ان کا تعلق نہیں اس لیے ہم بھی اس کو یوں ہی چھوڑ کر آگے چلتے ہیں ۱۲

**باب الاستحاضۃ**۔ استحاضہ بیماری کا خون ہے جو فم رحم کی ایک رگ عاذل سے آتا ہے اس کے احکام حیض کے احکام سے بالکل مختلف ہیں اس کا حکم معذور جیسا ہے مستحاضہ عورت نماز بھی پڑھیگی روزہ بھی رکھیگی قربان بھی کریگی انما ذالک عرق ولیست بالحیضۃ سے حیض اور استحاضہ کی حالتوں کے اختلاف پر تنبیہ فرمادی دم حیض تو قعر رحم کا خون ہوتا ہے جو ایک نظام کے ساتھ خارج ہوتا رہتا ہے اس کا خروج صحت کی علامت ہے اختلال نظم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ مزاج کا اعتدال قائم نہیں رہا اس کے انقطاع پر غسل دم اور غسل دونوں لازم اور اشد ضروری ہیں ۱۲

**باب غسل دم المحیض**[1]۔ ترجمہ کا منشا کیفیت غسل کا بیان کرنا ہے کہ دم حیض کے غسل میں ازالہ اثر کی پوری کوشش کی جائے۔ احادیث باب میں اس کا طریقہ مذکور ہے ۱۲

**باب الاعتکاف للمستحاضۃ**۔ مستحاضہ اعتکاف کرسکتی ہے۔ حافظ نے بروایت خالد حذاء عن عکرمہ نقلاً عن سنن سعید بن منصور ذکر فرمایا ہے ان ام سلمۃ کانت عاکفۃ وہی مستحاضۃ وربما جعلت الطست تحتہا ۱۲

**باب ہل تصلی المرأۃ فی ثوب حاضت فیہ**۔ غرض الباب جواز ذالک لمکان اعتیاد النساء قبل الاسلام بتبدیل الثیاب بعد انقطاع الحیض وکن یرین ذالک واجبا قالہ الشاہ ولی اللہ قدہ ومطابقۃ الحدیث لترجمۃ الباب علی ما افادہ العلامۃ العینی ان من لم یکن لہا الاثوب واحد تحیض فیہ لاشک انہا تصلی فیہ لکن تطہرہا یاہ دل علیہ قولہا فاذا اصابہ شئ من دم الخ۔ میرے خیال میں ترجمہ کا مقصد

[1] اجمعت الامۃ علی نجاستہ دم الحیض ولزوم غسلہا عن الثیاب والبدن ۱۲

طہارۃ عرق حائض ہے کیونکہ اگر حالت حیض کا پسینہ ناپاک ہوتا تو انقطاع دم کے بعد ہر صورت میں کپڑے کا غسل لابدی ہوتا آلودہ دم ہوتا یا نہ ہوتا حالانکہ حضرت عائشہ کا بیان ہے کہ آلودگی دم کی صورت میں صرف آلودہ حصہ کا غسل ہوتا تھا پورا کپڑا انہیں دھویا جاتا تھا۔ ابوداؤد میں اس سے زیادہ واضح بیان موجود ہے کہ حیض سے نمٹ کر کپڑا دیکھ لیا جاتا اگر کہیں داغ دھبہ ہوتا تو اس کو دھو ڈالتے ورنہ یوں ہی اس میں نماز پڑھ لیتے۔ واللہ اعلم۔

## باب الطيب للمرأة عند غسلها من المحيض۔ غسل حیض کے وقت خون کے

دھبوں پر خوشبو کا استعمال ہونا چاہیے تاکہ جلد کی بدرونقی اور سکڑن دور ہو کر شادابی اور رونق پیدا ہو جائے نیز دم حیض میں ایک ناگوار قسم کی بدبو ہوتی ہے مشک وغیرہ کے استعمال سے اس کا بھی ازالہ ہو جائیگا۔ بخاری نے اس کی ضرورت کو اس طرح ثابت کیا کہ حالت سوگ میں بھی اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد معتسلہ قسط وغیرہ مناسب حال خوشبو کا استعمال کرے خواہ پیس کر دھبوں پر لیپ کرے یا اظفار الطیب وغیرہ کا جسم کو بخور دے۔ حالانکہ بزمانہ احداد ہر قسم کی زینت حرام ہے اس سے معلوم ہوا کہ غسل حیض کے وقت خوشبو کا استعمال نہایت موکد اور ضروری امر ہے۔ واللہ اعلم

## باب دلك المرأة نفسها اذا تطهرت من المحيض وكيف تغتسل وتاخذ فرصة ممسكة فتتبع بها اثر الدم۔

حیض کا غسل کس طرح کیا جائے۔ یعنی دیگر غسلات سے غسل حیض کا امتیاز اور اس کی خصوصیات کیا ہیں، بتادیا کہ بدن کو خوب مل کر دھونا چاہیے اور محل دم اور اس کے اطراف میں خون کے نشانات پر مشک یا اور کوئی خوشبو ملنا چاہیے۔ تاخذ فرصة ممسكة یعنی اُون یا روئی کے پھویہ پر مشک لگا کر دھبوں پر رگڑ دیں۔ ترجمہ میں نفس سے (النفس الدم) دم بھی مراد ہو سکتا ہے یعنی آثار دم کو اچھی طرح رگڑ رگڑ کر صاف کیا جائے۔ پھر ان پر مشک وغیرہ مل دیا جائے۔ یہی اس غسل کی خصوصیت ہے یعنی کیف تغتسل الحائض وجوابہ انها تدلك من جسدها ما اصابه الدم وتاخذ فرصة ممسكة فتتبع بها آثار الدم حيثما ترى انه اصابها من جسدها اس تقدیر پر حدیث اور ترجمہ کی مطابقت ظاہر ہے کیونکہ تتبع آثار الدم کا منشا اُن کا ازالہ ہے جس کے لیے اول نمبر پر دلکہ اور دوسرے نمبر پر خوشبو کا

استعمال تجویز ہوا۔ دلک سے مادہ کا استیصال ہوگا اور خوشبو سے تبدیل صورت اور روائح کریہہ کا ازالہ واللہ اعلم۔ نفس کے دوسرے معنی جو عام طور پر اختیار کیے گئے ہیں وہ جسد کے ہیں یعنی دلک المرأۃ جسدہا عند غسلہا من المحیض۔ اس صورت میں مقصود بالترجمہ دلک کا مسئلہ ہوگا جو بظاہر حدیث باب میں مذکور نہیں۔ لیکن بطریق دلالۃ دلک کی ضرورت بھی اسی حدیث سے مفہوم ہو رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ خوشبو کا استعمال اصل تنظیف سے زائد چیز ہے۔ جب یہ مطلوب اور مامور ہوا تو دلک جسد جس کے بغیر عادتاً جسم کی صفائی نہیں ہوتی بلکہ میلے جسم پر محض پانی بہانے سے اور اتساخ بڑھ جاتا ہے۔ غرض دلک جو اصل تنظیف کے لیے ضروری ہے بدرجہ اولی ضروری اور مطلوب ہوگا۔ یا یوں کہا جائے کہ بخاری نے حسب عادت حدیث کے دوسرے طرق کے لحاظ سے ترجمہ منعقد فرما کر اس طرف توجہ دلائی ہے۔ چنانچہ مسلم نے بروایۃ ابراہیم ابن مہاجر عن صفیہ عن عائشہ غسل کی کیفیت اس طرح نقل فرمائی ہے۔ تاخذ احدکن ماءہا وسدرہا فتطہر فتحسن الطہور ثم تصب علی راسہا فتدلکہ دلکا شدیدا حتی تبلغ شئون راسہا ثم تصب علیہا الما ثم تاخذ فرصۃ۔ الحدیث واللہ اعلم

**باب غسل المحیض**۔ ای غسل محل الدم او الغسل المختص للحیض فالاضافۃ لامیۃ کیفیت غسل سے اصل غسل کا ثبوت ظاہر ہے ۱۲

**باب امتشاط المرأۃ عند غسلہا من المحیض**۔ یعنی غسل حیض میں کنگھی سے الجھے ہوئے بالوں کا سلجھاؤ مطلوب ہے۔ مسلم کی روایت میں فاغتسلی ثم اہلی بالحج کی تصریح ہے ۱۲۔

دوسرے باب میں نقض المرأۃ شعرہا عند غسل المحیض ترجمہ رکھ کر اس پر تنبیہ فرما دی کہ غسل حیض میں نقض ضفائر کی ضرورت ہوگی۔ وبہ قال طاؤس۔ ابن عمر اور ابراہیم نخعی غسل جنابت میں بھی سر کھولنا ضروری سمجھتے ہیں۔ جمہور فقہاء اور ائمہ کا مذہب معروف ہے کہ نقض اور عدم نقض کا مدار بندھے سر میں شئون راس تک پانی کے پہنچنے نہ پہنچنے پر ہے۔ خواہ جنابت کا غسل ہو یا حیض کا کوئی فرق نہیں۔ ترجمہ میں غسل حیض کا مسئلہ رکھا ہے۔ حدیث میں امتشاط اور نقض راس کا حکم غسل احرام سے متعلق ہے مگر بخاری کہتا ہے کہ دونوں جگہ تنظیف کا مقصد مشترک ہے اور غسل حیض کو جو اہمیت حاصل ہے وہ

غسل احرام کو نہیں، یہاں نجاست غلیظہ کا ازالہ ہوتا ہے، وہاں محض تنظیف اور جسم کی ستھرائی۔ پھر غسل حیض فرض اور غسل احرام سنت ہے ان وجوہ سے یہ کہنا بالکل درست ہوگا کہ اگر غسل احرام میں نقض راس اور امتشاط شعر مطلوب ہے تو غسل حیض میں بدرجہ اولی مطلوب ہونا چاہیے۔

**باب مخلقۃ وغیر مخلقۃ**۔ حافظ فرماتے ہیں کہ مؤلف اس ٹکڑے کی تفسیر کرنا چاہتا ہے، بہت خوب۔ کتاب الحیض کی مناسبت درکار ہے اھ۔ اور ارشاد ہو۔ ابن بطال نے خوب سمجھا وہ فرماتے ہیں کہ بخاریؒ اس اختلافی مسئلہ کے متعلق کہ حاملہ کو حیض ہوسکتا ہے یا نہیں اپنا فیصلہ امام ابوحنیفہ کی موافقت میں دینا چاہتا ہے کہ تا بقار حمل حیض کا امکان نہیں۔ رحم کا منہ بند ہے، فرشتہ اس کی حفاظت پر مامور ہے، بحکم خداوندی تقلیبات کر رہا ہے۔ اگر نطفہ مخلقہ ہوتا ہے تو اس کو تقلیبات کی آخری حد تک پہنچا کر نفس منفوسہ بنا دیتا ہے، پھر مقررہ وقت پر اس کو باہر نکال دیتا ہے اور اگر وہ نطفہ قابل تخلیق نہیں ہوتا تو بحکم خداوندی اس کو بہا دیتا ہے اور رحم کا منہ کھل جاتا ہے۔ حیض کا خون قعر رحم کا خون ہے جو فم رحم کے مسدود ہونے سے اندر بند ہو جاتا ہے، قدرت اس سے تغذیہ جنین کا کام لیتی ہے بچا کھچا ولادت کے بعد نکال دیا جاتا ہے۔ مخلقہ وغیرہ مخلقہ میں اس کا اشارہ موجود ہے جس کو ایک حد تک حدیث میں کھولا گیا ہے۔ واللہ اعلم

**باب کیف تھل الحائض بالحج والعمرۃ**۔ یعنی غسل کرکے احرام باندھے یا بدون غسل کے جبکہ یہ امر ظاہر ہے کہ حیض کی گندگی قبل از انقطاع غسل سے زائل نہیں ہوسکتی۔ حدیث میں جواب موجود ہے کہ احرام کے لیے غسل کرنا ہوگا۔ اول تو اغتسلی کی صراحت دوسرے طرق میں موجود ہے۔ نہ ہو جب بھی نقض راس اور امتشاط شعر میں اس کا ثبوت کافی ہے۔ واللہ اعلم

**باب اقبال المحیض وادبارہ**۔ اس مقام پر بخاری کچھ صاف نہیں کہتے کہ مقصد کیا ہے مگر آثار سے جو بضمن ترجمہ مذکور ہیں یہ پتہ چلتا ہے کہ بخاری کے یہاں الوان کا تو اعتبار نہیں۔ پھر اقبال حیض وادبار حیض کا مدار عادت ہی پر ہوگا۔ یہی حنیفہ کا مختار ہے۔ عادت کے مطابق حیض کے ختم پر چونے جیسی سفید رطوبت خارج ہوتی ہے اسی کو حضرت عائشہ حتی ترین القصۃ البیضاء فرما رہی ہیں یا کنایۃ ہو

گدی کے صاف نکلنے سے۔ معلوم ہوا کہ رنگ کوئی بھی ہو، مگر ایام حیض میں اس کا شمار حیض ہی میں ہوگا۔
زید ابن ثابت کی صاحبزادی عورتوں کے اُس احمقانہ طریق عمل پر معترض ہیں جو شب میں اُٹھ اُٹھ کر بار بار
چراغ سے گدی دیکھنے کا جاری ہو گیا تھا۔ اول تو الوان خفیفہ اور بیاض کا چراغ کی روشنی میں امتیاز
مشکل۔ علاوہ بریں جس چیز کا شریعت نے مکلف نہیں کیا ہو اُس کو خواہ مخواہ اپنے سر لے لینا یہ کہاں کی
عقلمندی ہے یا اس کو قرین احتیاط کہنا کس حد تک درست ہو سکتا ہے۔ حدیث میں مستحاضہ سے جن
کو حیض اور استحاضہ کی حالت یکساں معلوم ہوتی تھی یہ ارشاد ہوا کہ حیض و استحاضہ بالکل دو جدا گانہ
حقیقت ہیں۔ حالت حیض میں ترک صلوٰۃ کا حکم ہے۔ پس حیض کی آمد پر نماز چھوڑ دو اور اس کے
ذہاب پر غسل کر کے نمازیں پڑھتی رہو۔ بظاہر معاملہ عادت پر چھوڑا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

**باب لا تقضی الحائض الصلوٰۃ** ۔ای تدعها فی ایام الحیض ولا تقضیها بعد
فاثبت باثری جابر وابی سعید الامر الاول وبالمسند الامر الثانی فثبتت الترجمۃ بجزئیها۔

**باب النوم مع الحائض وهی فی ثیابها** ۔یعنی حائضہ کے ساتھ سونا لیٹنا جائز ہو جبکہ
کپڑوں کے باعث ماتحت الازار کی مباشرت کا خطرہ نہ ہو۔ اس تقدیر پر ثیاب سے ثیاب ملبوس
مراد ہوئے اور حاصل ترجمہ یہ ہوا کہ برہنہ جسم حائضہ کے ساتھ لیٹنا جائز نہیں۔ اور حالت حیض کے مخصوص
کپڑے بھی مراد ہوتے ہیں یعنی گدی وغیرہ جو بیرونی جسم کی حفاظت کی خاطر اندام نہانی میں استعمال کی
جاتی ہیں۔ اس صورت میں کپڑوں کے ساتھ اور بھی حفاظت رہیگی۔!

**باب من اخذ ثیاب الحیض سوی ثیاب الطهر** ۔ای زائدا علی ثیاب ایام
الطهر من الخرق والحشا او تتخذ لباسا تستعمله فی ایام الحیض واذا جاء الطهر تلبس لباسا
اٰخر کانه یرید انه لا بأس بتعدد ملابس الحیض والطهر ولیس هذا من الاسراف فی شیٔ
والحدیث یحتمل المعنیین۔ والله اعلم۔

**باب شهود الحائض العیدین و دعوۃ المسلمین و یعتزل المصلی** ۔یعنی عیدین
کے موقعہ پر دعا میں شرکت کی غرض سے حائضہ عیدگاہ میں جائے تو نمازیوں سے الگ بیٹھے مصلی اور

غیر مصلی کا اختلاط اچھا نہیں۔

## باب اذا حاضت فی شہر ثلث حیض وما یصدق النساء فی الحیض و الحمل فیما من الحیض لقول اللہ تعالیٰ ولا یحل لہن ان یکتمن ما خلق اللہ فی ارحامہن

۔ ای ہو ممکن واذا ادعت المرأۃ ذالک تصدق فیہ والآیۃ دالۃ علی ان قولہا مقبول فیہ وجمیع تعالیق الباب دالۃ علی انہ لیس فی الحیض تحدید وانما ہو مفوض الی قول المرأۃ لکن فیما یمکن قالہ الشاہ ولی اللہ قدہ وقال العلامۃ السندھی و محل الاستدلال بالحدیث تفویض الایام الیہن من غیر تعیین واللہ اعلم

ایک مہینہ میں تین حیض ہولیں نہ عند الحنفیہ اس کا امکان ہے نہ عند الشوافع۔ حنفیہ کے نزدیک اقل مدت حیض تین دن ہیں۔ ان کے حساب سے انقضاء عدت کے لیے کم از کم انتالیس یوم ہونے چاہئیں نو دن تین حیض کے اور ایک ماہ دو طہروں کا اور شوافع کے نزدیک حیض کی اقل مدت ایک یوم ہے اور ہر دو حیض کے مابین پندرہ یوم کا فصل ضروری ہے اور چونکہ عدت میں اطہار کا اعتبار فرماتے ہیں لہذا بینتالیس یوم تین طہر کے اور دو یوم دو حیض کے ملاکر سینتالیس یوم ہوئے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ آخر طہر میں طلاق ہو اس حساب سے دو طہر اور تین حیض کے لیے تینتیس ۳۳ دن کافی ہو سکتے ہیں ۱۲۔ البتہ امام مالک حیض کی توقیت نہیں فرماتے۔ ان کے طور پر ممکن ہے کہ ایک ماہ اور کچھ سویعات میں انقضاء عدت کا دعویٰ صحیح ہو سکے۔ قاضی شریح کے اثر میں حافظ نے بروایت ہشیم عن اسمٰعیل یہ الفاظ نقل کیے ہیں "حاضت فی شہر او خمسۃ وثلاثین" یعنی بخاری کی روایت میں راوی نے کسر چھوڑ دی ہے۔ عطاء فرماتے ہیں اقراء ہا ما کانت یعنی قبل التفریق فلا تصدق فی خلافہ قولہ وما یصدق النساء یعنی دربارہ حیض وحمل بشرط امکان صحت عورت کی بات مانی جائیگی کیونکہ بنص قرآنی کتمان حیض وحمل تو اس پر حرام ہوا۔ پھر اگر اس کا اظہار نامعتبر ہو تو اس کو اظہار حال پر مجبور کرنے کا فائدہ کیا ہوا۔ ہم نے ترجمہ کا مطلب بیان کر دیا۔ ابحاث شروح میں دیکھے جائیں۔

## باب الصفرۃ والکدرۃ فی غیر ایام الحیض

۔ ایام حیض میں صفرۃ اور کدرۃ کا کوئی فرق نہیں ان ایام کی ہر رنگین رطوبت حیض میں شمار ہوگی۔ سرخ ہو یا سیاہ، زرد ہو یا مٹیا، غرض تمیز الوان

کا انکار ہے۔ کنا لا نعد الصفرۃ والکدرۃ شیئاً غیر الحیض فی وقتہا او کنا لا نعد الصفرۃ والکدرۃ ولا نبالی بہا فی غیر او ان الحیض اما فی ایام الحیض فلا نغفل عنہا فانہا من الحیض۔ بخاری نے ترجمہ میں قید بڑھا کر ام عطیہ کے بیان کی شرح فرمادی جس سے اس احتمال کا سدباب ہوگیا کہ ہم صفرۃ اور کدرۃ کو حیض نہیں سمجھتے تھے بلکہ صرف سیاہ اور سُرخ رنگ کے خون کو حیض سمجھا کرتے تھے۔ اس طرح سے حضرت عائشہ اور ام عطیہ کے بیان اور فتویٰ کا اختلاف بھی رفع ہوگیا اور بات بھی صاف ہوگئی۔ وللہ در المؤلف حیث افاد و اجاد۔

**باب عرق الاستحاضۃ**۔ بکسر العین بمعنی رگ۔ یعنی استحاضہ بیماری کا خون ہے جس کا مادہ فم رحم کی ایک رگ میں مجتمع ہوتا ہے اس کا نام عاذل ہے شاہ صاحبؒ اپنے تراجم میں فرماتے ہیں۔ معناہ انما ذالک وجع ومرض فیہ واطلاق العرق وارادۃ المرض والوجع لان اجتماع الدم وفسادہ فیہ فہو غالبا یکون مسببا للوجع والمرض فعلی ہذا لا مخالفۃ بین الحدیث وبین ما قالہ الاطباء علی ان الاطباء ایضاً معترفون بان اکثر الامراض بل جلہا انما یکون من سوء مزاج فی العروق انتہی بعبارتہ الشریفۃ ۱۲

**باب المرأۃ تحیض بعد الافاضۃ**۔ طواف زیارۃ سے فراغت کے بعد حیض آنے پر طواف وداع کے لیے بانتظار طہر ٹھہرا رہنا ضروری نہیں کیونکہ حائضہ سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے۔ مسئلہ اجماعی ہے۔

**باب اذا رأت المستحاضۃ الطہر**۔ مستحاضہ عورت جس وقت خون کا انقطاع دیکھے، فوراً غسل کرکے نماز پڑھے انتظار کی حاجت نہیں یعنی امکان عود کی بناء پر غسل میں قدرے توقف کرے اس کی ضرورت نہیں۔ ابن عباس فرماتے ہیں "تغتسل وتصلی ولو ساعۃ" پھر جب نماز جیسی عظیم الشان عبادت اس پر لازم ہوگئی تو قربان میں کیا رکھا ہے غرض قربان بھی حلال ہوگیا۔ جمہور فقہاء کا بھی مذہب ہے۔ حضرت عائشہ، ابراہیم نخعی، حکم، ابن سیرینؒ، زہری سے حل قربان کے مسئلہ میں خلاف منقول ہوا ہے واللہ اعلم۔ غالباً ابن عباس حل قربان کے لیے غسل کو ضروری سمجھتے ہیں۔ عند الاحناف بقدر غسل وقت کا گزر جانا بھی حلت کے لیے بس ہے۔ قولہ اذا صلت یعنی اذا ارادت الصلوٰۃ تغتسل

وتصلی ولیس لہ تعلق بقولہ ویاتیہا زوجہا افادہ العلامۃ العینی ۱۲ علامہ سندھی نے تبعًا للحافظ طہر کی تفسیر انقطاع حیض کے ساتھ کی ہے انقطاع دم کے ساتھ نہیں کی حدیث میں اذا ادبرت فاغسلی عنک الدم سے ترجمہ کا تعلق ہے۔ فا تعقیب مع الوصل کے لیے۔

**باب الصلوٰۃ علی النفساء وسنتہا**۔ ترجمہ میں دو چیزیں رکھی ہیں حالت نفاس میں انتقال کر جانے سے اس کا حق صلوٰۃ ساقط نہیں ہوتا۔ جنازہ پر نماز پڑھی جائیگی ممکن ہے کسی کو یہ خیال پیدا ہو کہ نفاس کی حالت میں مرنے سے نجاست کا استقرار ہو گیا، اب غسل سے بھی کوئی فائدہ نہیں۔ نماز کے لیے میت کی طہارت ضروری ہے۔ کیونکہ صلوٰۃ جنازہ میں مجنوز کی حیثیت امام صلوٰۃ کی ہوتی ہے جس کا طاہر ہونا از بس ضروری ہے یہ بھی ممکن ہے کہ نفساء کو حسب روایت والمرأۃ تموت بجمع شہید کی حیثیت دے کر نماز سے مستثنیٰ خیال کیا جائے، یا اس بنا پر معاملہ قابل تردد ہو کہ حالت نفاس حالت صلوٰۃ نہیں تو جنازہ پر نماز کیسی بہر حال بخاری نے ترجمہ رکھ کر یہ ثابت کر دیا کہ نفساء پر نماز پڑھی گئی ہے، پڑھی جائیگی۔ دوسری چیز جو ترجمہ میں مذکور ہے وہ یہ ہے کہ نفساء پر نماز پڑھنے کا طریق کیا ہوگا آیا وہی جو عام عورتوں کی نماز کا ہے کہ امام اس کے محاذ وسط میں کھڑا ہو یا اور کوئی مخصوص طریق ہے جس کے معلوم ہونے کی ضرورت ہے بخاری نے فقام وسطہا سے اتحاد طریق پر استدلال کیا علامہ سندھی باب الصلوٰۃ علی النفساء پر تحریر فرماتے ہیں "ای فہی طاہرۃ اذ المیت کالامام وکذا الحائض والمومن لا ینجس وایجاب الاغتسال وغیرہ تعبد محض واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب کذا وقع فی روایۃ ابی ذر فہو اذاً کالفصل من الباب السابق ومناسبتہ لہ ان عین الحائض و النفساء طاہرۃ لان ثوب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصیبہا اذا سجد وہی حائض ولا یضرہ ذالک قالہ الحافظ "حائضہ کے گندے جسم سے مصلی کے کپڑے کا مس ہو جانا نماز میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا اور نہ اس کا امام مصلی ہونا مظہر صلوٰۃ ہے تو نفساء کے امام مصلی ہونے سے نماز میں کیا نقصان ہوا جبکہ وہ نہائی ہوئی بھی ہے اور نمازی سے اتنے فاصلہ پر ہے کہ مصلی کا کپڑا اس کے بدن سے لگتا بھی نہیں نماز میں کیا نقصان پیدا ہو سکتا ہے یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ نفساء اور حائضہ اکثر احکام میں ایک دوسرے

کی شریک ہیں۔ پس اگر جدید ترجمہ رکھنا ہو تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ "باب الصلوٰۃ بقرب الحائض" یا "باب الصلوٰۃ خلف الحائض" یا "باب طہارۃ عین الحائض" واللہ اعلم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# کتاب التیمم

وقول اللہ تعالیٰ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدا طیبا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ یہ ٹکڑا سورۂ مائدہ کی آیت کا ہے مؤلف علام نے اسے اختیار فرما کر اس بارے میں اپنی تحقیق کا اظہار فرمادیا کہ واقعہ سقوط عقد میں جس آیت تیمم کا نزول ہوا ہے وہ سورہ مائدہ کی آیت ہے سورۂ نساء کی آیت نہیں۔ اگرچہ ایک جماعت نے اس بنا پر کہ سورہ مائدہ کی آیت معروف بآیت وضوء ہے اور سورۂ نساء کی آیت میں صرف تیمم ہی کا مسئلہ وارد ہوا ہے اس کو ترجیح دی ہے کہ اس واقعہ میں حضرت صدیقہ کی آیت تیمم سے مراد سورۂ نساء والی آیت ہے مگر بخاری کے پاس عمرو بن الحارث کی روایت موجود ہے جس میں صراحت کے ساتھ فرمایا گیا ہے۔ فنزلت یا ایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الآیۃ یہ واقعہ غزوہ بنی المصطلق کا ہے (جس کو غزوہ مریسیع بھی کہتے ہیں) یا ذات الرقاع کا محدثین کو اس میں تردد ہے یہ یقینی امر ہے کہ تیمم کا نزول واقعہ اُفک کے بعد ہوا ہے۔ طبرانی نے بطریق عباد بن عبداللہ ابن الزبیر حضرت عائشہ سے یہ روایت اس طرح نقل فرمائی ہے۔ قالت لما کان من امر عقدی ما کان وقال اھل افک ما قالوا خرجت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوۃ اخری فسقط ایضا عقدی حتی حبس الناس علی التماسہ فقال لی ابوبکر یا بنیۃ فی کل سفرۃ تکونین عناءً و بلاءً علی الناس فانزل اللہ عزوجل الرخصۃ فی التیمم فقال ابوبکر انک لمبارکۃ ثلاثا۔ مصنف ابن ابی شیبہ نے بروایت ابی ہریرہ یہ بتایا ہے کہ نزول تیمم کے وقت

ابوہریرہ موجود تھے فرماتے ہیں۔ "لما نزلت آیۃ التیمم لم ادرِ کیف اصنع" الحدیث۔ معلوم ہوا کہ نزول تیمم کا واقعہ
غزوہ مریسیع کا نہیں کیونکہ مریسیع کے متعلق ارباب سیر کا آخری قول شعبان ۶ھ کا ہے اور ابوہریرہ کی
آمد غزوہ خیبر کے بعد ہوئی ہے جس کا شمار ۷ھ کے غزوات میں ہے۔ پس ظاہر ہے کہ سقوط عقد کا یہ دوسرا
واقعہ جس میں آیت تیمم نازل ہوئی ہے ذات الرقاع میں ہوا۔ جو کہ حسب تحقیق مولف بعد از خیبر ہے۔
چنانچہ ابوموسیٰ کی ذات الرقاع میں شرکت سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

**باب اذا لم یجد ماءً ولا ترابا۔** پانی کا بدل مٹی کو قرار دیا تھا لیکن جس شخص کو مٹی بھی دستیاب
نہ ہو وہ کیا کرے یعنی دربارہ صلوٰۃ فاقد الطہورین کا کیا حکم ہوگا۔ آیا اسی حالت میں نماز پڑھتا رہے یا تا
حصول احد الطہورین نماز کو موخر کرے۔ پھر وہ معذوری کی نماز ادا مانی جائیگی یا قدرۃ علی الطہور کے بعد
اس کا اعادہ لازم ہوگا۔ اس بارے میں ائمہ کی آراء مختلف ہیں۔ امام شافعی کی مختلف روایتوں میں ایک
روایت یہ بھی ہے کہ پڑھے اور قضا کرے۔ امام احمد نماز کا حکم دیتے ہیں اور اس کو مجزی اور کافی سمجھتے ہیں،
قضا نہیں کراتے۔ امام ابی حنیفہ فقد طہورین کی حالت میں صرف تشبہ بالمصلین کا امر فرماتے ہیں یعنی
نمازیوں کی طرح رکوع وسجود کرے لیکن قراءت نہ کرے پھر جب قدرت ہو اُن نمازوں کی قضا کرے۔ بخاری
کے انداز سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ امام احمد کی موافقت میں ہیں۔ دیکھیے تفتیش ہار کے سلسلہ میں
جو حضرات گئے ہوئے تھے اُنہوں نے بلا طہور نماز پڑھ لی۔ پانی تو تھا ہی نہیں اور مٹی کا عدم وجود
برابر تھا۔ کیونکہ اس وقت تک اس کے طہور ہونے کی کوئی اطلاع نہ تھی لہذا نماز بلا طہور ہوئی اور صحیح
ہوئی۔ ظاہر یہ ہے کہ نہ قضا کا حکم ہوا نہ اُن کے نماز بلا طہور پڑھنے پر انکار فرمایا۔ واعلم ان قولہ فصلوا بغیر وضوء لیس (کیونکہ)
حجۃ علی الحنفیۃ حیث لا یوجبون الاداء علی فاقد الطہورین فی الوقت ثم الاعادۃ کما ہو منصوص عن الشافعی
او الاداء بغیر اعادۃ کما ہو مذہب احمد بل یقولون بالتشبہ فی الوقت ووجوب القضاء بعدہ وذالک ان
ہذا واقعۃ حال لا عموم لہا بخلاف قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ بغیر طہور فان ذالک ضابطۃ شرعیۃ وینذر
فقد الطہورین فلا یلزم قیاسہ علی نحو العجز عن القیام والستر وغیرہ ذالک واما التشبہ فقیاس علی الامساک فی
رمضان للحائض اذا طہرت والمسافر اذا قدم وعلی المضی علی افعال الحج اذا فسد وقیاس البخاری فاقد

الطهورين على فاقد الماء ... الصحابة الذين صلوا بغير وضوء غير لازم فان فقد الماء كثير وفقد الطهورين نادر ولا يلزم الحاق الاندر بالاكثر فاذن ليس عندهم نص ولا قياس قاله شيخنا العلامة الكشميري في بعض تعليقاته ۱۲

## باب التيمم في الحضر اذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلوٰة وبه قال

عطاء اه. آیت میں تیمم کے ساتھ سفر کی قید لگی ہوئی ہے اس وجہ سے بعض حضرات حضر میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے حنفیہ میں امام ابو یوسف کی طرف عدم جواز تیمم فی الحضر کا قول منسوب ہوا ہے اس کے خلاف بھی امام ابو یوسف کی ایک روایت دیکھی گئی ہے۔ عینی میں بحوالہ شرح اقطع یہ قول موجود ہے التاخیر عن ابی حنیفہ و یعقوب حتم جمہور فقد ماء کی صورت میں تیمم فی الحضر کو جائز فرماتے ہیں۔ اگرچہ حضر میں فقد ماء کی صورت شاذ و نادر ہی ہوتی ہے مگر پھر بھی تحقق ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی ہے البتہ حافظ نے امام شافعی سے وجوب اعادہ کا قول نقل کیا ہے امام مالک کے ایک قول میں اندرون وقت پانی ملنے پر اعادہ کا استحباب منقول ہے۔ بخاری حضر میں تیمم کی اجازت دیتے ہیں مگر آخر وقت میں۔ وبہ قال الشافی و مالک بیج فی الوسط۔ عندنا یستحب للراجی ان یؤخر التیمم الی حیث لا یفوت الصلوٰة وقیل التاخیر حتم وقدمر۔ مریض کے متعلق حسن بصریؒ کی یہ رائے ہے کہ جب تک استعمال ماء پر قدرت ہو تیمم نہ کرے ہاں جب یہ سمجھ لے کہ اب انتظار میں نماز فوت ہو جائیگی تو تیمم کر کے نماز پڑھے اُن کے نزدیک قدرت میں توسع ہے وہ قدرت بالغیر کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مدار تکلف وہی قدرت ہے جو خود کو حاصل ہو۔ غالباً حسن کا قول "اذا لم یجد الماء" کی تشریح کے طور پر ذکر فرما دیا ہے یعنی فقد ماء عام ہے۔ حقیقی ہو یا حکمی مثلاً پانی تو موجود ہو مگر مستعمل مرض کے باعث اس کا استعمال نہ کر سکتا ہو یا کوئی دینے والا نہ ہو اور خود لے نہ سکتا ہو تو یہ شخص بھی فاقد ماء مانا جائیگا۔ ابن عمر نے مربد نعم میں تیمم سے عصر کی نماز پڑھی اور غروب سے قبل مدینہ طیبہ میں داخل ہو گئے۔ نماز کو لوٹایا نہیں۔ یہاں روایت میں اختصار ہو گیا ہے، دوسرے طرق میں تیمم کی تصریح ہے۔ مربد نعم مدینہ کے قریب ایک مقام ہے۔ دارقطنی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دو یا تین میل کے فاصلہ پر ہے بعض کے نزدیک ایک میل کا فصل ذکر کیا ہے۔ بہرحال سفر نہ تھا رہی یہ بات کہ وقت کافی تھا مدینہ پہنچ کر ہی وضو سے نماز کیوں

نہ پڑھی۔ سوممکن ہے کہ مربدنعم میں کسی باعث ٹھہرنے کا خیال ہو اور یہ سمجھ رہے ہوں کہ ضرورت لاحقہ سے فراغت پراتنا وقت نہیں ملیگا کہ مدینہ پہنچ کر باوضو، نماز پڑھ سکیں لہذا تیمم سے نماز پڑھ کر اپنے کام میں لگ گئے ہوں پھر یا تو خلاف توقع جلد فراغت ہوگئی ہو یا نماز کے بعد خیال بدل گیا ہو بہرحال ان احتمالات کی موجودگی میں یہ اثر ترجمہ کے مخالف نہ ہوگا واللہ اعلم۔ ابوجہیم کے واقعہ کو اس طرح مناسبت ہے کہ آپ نے حضر میں تیمم سے جواب دیا کیونکہ وضو کرنے میں ان کی غیبوبۃ کا خطرہ تھا جس سے فوات جواب کا اندیشہ لاحق ہوگیا تھا۔ ظاہر ہے کہ فوات جواب کی نسبت فوات صلوٰۃ کا معاملہ کس قدر زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ رد سلام کے لیے طہارت کوئی ضروری امر نہیں غایت سے غایت مستحب ہے۔ جب ایک مستحب امر کی رعایت سے حضر میں پانی کے ہوتے ہوئے تیمم کی اجازت ہوئی تو درصورت فقد ما ایک نہایت ضروری امر کی رعایت سے تیمم کا جواز بالاولی ہونا چاہیے یعنی جب اقامت مستحب کے لیے حضر میں تیمم جائز ہوا تو اقامت فرض کی خاطر حضر میں تیمم کیوں نہ جائز ہوگا۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ جب باندیشہ فوات جواب پانی کی موجودگی میں (عندوجود الماء) بھی حضر میں تیمم کیا جا سکتا ہے تو باندیشہ فوات صلوٰۃ عند فقد الماء، تیمم کے جواز بلکہ اُس کی ضرورت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے وہاں مسلم کی غیبوبۃ تھی۔ یہاں وقت کا خروج وہاں فوات جواب کا اندیشہ تھا یہاں فوات صلوٰۃ کا خطرہ، دونوں حالتوں کا موازنہ کرکے عاقل خود فیصلہ کرلے کہ کس کی رعایت اہم ہے۔ ایک عمل طہارت پر موقوف ہے اور دوسرا عمل بلا طہارت بھی درست ہے۔ فتامل ۱۲۔

**باب المتیمم ھل ینفخ فیھما** ۔ مٹی پانی کا بدل ہے تو پانی کی طرح اس کا استعمال ہونا چاہیے اور تاوقتیکہ مٹی اعضاء تیمم پر نمایاں نہ ہو تیمم صحیح نہ مانا جاوے مگر چہرہ کو خاک آلودہ کرنا تشویہ وجہ اور صورت مثلہ ہے جو علاوہ بھبوت ملنے کی مشابہت کے نظافت اور طہارت کے بھی منافی معلوم ہوتا ہے بخاری نے ترجمہ منعقد فرما کر اس پر تنبیہ کردی کہ مقصود تعبد ہے تلوث نہیں مٹی پر ہاتھ مار کر پھونک سے جھاڑ دو پھر اس سے اعضاء کا مسح کرلو۔ شیخ المشائخ حضرت شاہ صاحب اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں ای یستحب ذالک اذ تعلق بالاعضاء تراب کثیر تحرزا عن المثلہ انتہیٰ ۱۲

**باب التیمم للوجہ والکفین** ۔ وضوء کے اعضاء اربعہ میں سے صرف وجہ اور کفین کے ساتھ تیمم کا تعلق رکھا گیا ہے، راس اور رجل ساقط ہیں۔ حضرت شاہ صاحب اپنے تراجم میں ارشاد فرماتے ہیں۔ "مذہب المولف فی ہذہ المسئلۃ مثل ما یقولہ اصحاب الظواہر وبعض المجتہدین من ان التیمم للوجہ والکفین فقط ولا یلزم المسح الی المرفقین خلافاً للجمہور قلت المختار عندنا وعند الشافعی وکذا عند مالک وہو ظاہر الموطا ان التیمم الی المرفقین واجب وعند احمد الی الرسغین وعن ابی حنیفۃ مثلہ ذکرہ صاحب مراقی الفلاح" استدلال ظواہر الفاظ کی بنیاد پر کیا گیا ہے عند الجمہور وہ تنبیہ ہے تعلیم نہیں۔ واللہ اعلم

**باب الصعید الطیب وضوء المسلم یکفیہ من الماء** الخ۔ بخاری کا مطلب یہ ہے کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے طہارت ضروریہ نہیں 'علیک بالصعید فانہ یکفیک' سے استدلال ہے ای یکفیک عن الماء ویغنی غناء الماء یعنی جس طرح عند وجود الماء وضوء کی طہارت کامل طہارت ہے ایک وضوء سے جب تک وہ باقی رہے ہر قسم کی نماز یں فرائض نوافل فوایت جائز اندرونِ وقت بیرون وقت ادا ہو سکتی ہیں۔ ہر فریضہ کے لیے جداگانہ وضوء کی حاجت نہیں خروج وقت سے تجدید وضوء لازم نہیں ٹھیک اسی طرح فقد ماء کی صورت میں تیمم کی طہارت کامل طہارت ہے اور تا حدوث نواقض پائندہ طہارت ہے، اس میں اور وضوء کی طہارت میں کوئی فرق نہیں۔ یہی ہمارا مذہب ہے۔ شوافع تیمم کو طہارت ضروریہ فرماتے ہیں، بخاری اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ حسن کے قول کی مناسبت ظاہر ہے کہ حدث کو ناقض مانتے ہیں خروج وقت کو ناقض نہیں مانتے ابن عباس نے بحالت تیمم متوضئین کو نماز پڑھائی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباس اور ان کے مقتدی وضوء اور تیمم کی طہارت میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے، ورنہ قوی طہارت والے ضعیف الطہارت کی اقتداء کیوں کرتے۔ قاضی یحییٰ ابن سعید کے قول سے ایک دوسرے مسئلہ خلافیہ کی طرف اشارہ کر دیا کہ جنس ارض سے تیمم جائز ہے۔ حضرات شوافع کی تراب منبت اور غیر منبت کی تفصیل کو بخاری قبول نہیں کرتے۔ عند الاحناف بھی اس بارے میں کوئی فرق نہیں۔ واللہ اعلم۔

## باب اذا خاف الجنب علیٰ نفسہ المرض او الموت او خاف العطش تیمم

تیمم۔ قال الحافظ مرادہ الحاق خوف المرض وفیہ اختلاف بین الفقہاء بخوف العطش ولا اختلاف فیہ انتہیٰ مقام پر بخاری نے تین مسئلے رکھ دیے (۱) خوف مرض اس میں عند الجمہور تیمم للجنب کی اجازت ہے۔ عطاء ابن رباح اندیشہ مرض کی بناء پر تیمم کی اجازت نہیں دیتے، پانی موجود ہو نہ ہو سب برابر ہے طاؤس فقد ماء کی صورت میں اجازت دے رہے ہیں، صاحبین بھی عند وجود الماء منع فرماتے ہیں۔ زیادۃ مرض یا بطوء برء کا خطرہ عند الجمہور بحکم خوف مرض ہے خلافاً لاحمد وعن مالک مثلہ وروایۃ الجواز عنہ اصح۔ جس بیماری میں پانی کا استعمال مضر نہ ہو جیسے درد سر وغیرہ اس میں جمہور تیمم کو منع فرماتے ہیں۔ داؤد ظاہری اور ایک روایت میں امام مالک جواز کے قائل ہوئے ہیں۔ (۲) خوف موت یعنی جنبی کو غسل میں موت نظر آتی ہو خواہ بباعث شدت برد یا دوسرے اسباب کی بناء پر تو اس کے لیے بالاتفاق تیمم مشروع ہے دفی قاضی خاں الجنب الصحیح فی المصر اذا خاف الہلاک للبرد جاز لہ التیمم واما المسافر اذا خاف الہلاک من الاغتسال جاز لہ التیمم بالاتفاق واما المحدث فی المصر فاختلفوا فیہ علیٰ قول ابی حنیفہ فجوزہ شیخ الاسلام ولم یجوزہ الحلوانی (۳) خوف عطش یعنی پانی بھی ہو اور استعمال پر قدرت بھی ہو مگر غسل یا وضوء کے بعد دفع عطش کے لیے پانی نہیں بچتا تو ایسی حالت میں تیمم متعین ہوگا خواہ محدث ہو یا جنبی۔ بقدر ضرورت مسائل ترجمہ کی تشریح ہوگئی۔ امیر العسکر عمرو بن العاص کو ذات السلاسل میں جنابت لاحق ہوئی، سردی سخت تھی تیمم سے نماز پڑھا دی قوم نے امیر کے اس فعل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا بارگاہ نبوی میں شکایت کر دی جواب طلب ہوا۔ آپ نے خوف ہلاکت کا عذر پیش کیا اور آیت ولا تقتلوا انفسکم الآیہ کو اپنے عمل کی بنیاد قرار دیا۔ آپ نے ہنس کر تائید فرمادی معاملہ ختم ہوگیا۔ ابو موسیٰ اور عبداللہ ابن مسعود کے مناظرہ نے اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا کہ مانعین تیمم للجنب کا ہرگز یہ مقصد نہ تھا کہ وہ جنبی کو کسی بھی حالت میں تیمم کی اجازت نہیں دیتے بلکہ ان کا تمام تر تشدد حیل پر بندش لگانے کی غرض سے تھا جن کو عموماً حیلہ جو طبائع ایسے مواقع پر اپنی غلط روی یا بدعملی کے لیے بطور سپر استعمال کیا کرتی ہیں۔ ابن مسعود نے تو مصلحت

کا اظہار کرتے ہوئے مسئلہ میں موافقت کا اقرار کیا اور انداز مناظرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حضرت عمر کو بھی اپنا ہم خیال سمجھتے تھے واللہ اعلم۔ اس مناظرہ میں عبداللہ ابن مسعود کا یہ قول کہ لو رخصت لہم فی ھذا کان اذا وجد احدھم البرد قال ھکذا یعنی تیمم ترجمہ کے موافق ہے یعنی محض ٹھنڈ کے خیال سے تیمم کر لیا کریں گے حالانکہ اتنی بات جواز تیمم کے لیے کافی نہیں تاوقتیکہ اصابت برد سے ہلاکت کا اندیشہ یا کم از کم بیمار پڑجانے کا قوی خطرہ نہ ہو تیمم مباح ہوگا وہو المدعیٰ ۱۲

**باب التیمم ضربۃ** کانہ اختار مذہب احمد حیث رجح الضربۃ علی ضربتین او اراد کفایۃ الضربۃ عن الضربتین وہو روایۃ عن مالک وذہب ابوحنیفہ وصاحباہ ومالک فی روایۃ الموطا ان التیمم ضربتان ویمکن ان یراد بہ ان تیمم الجنب مثل تیمم الحدث فہو اذاً ضربۃ لا تمرغ فی التراب واللہ اعلم۔

**باب** مجرداً عن الترجمہ فی روایۃ الاکثرین ولیس بموجود فی روایۃ الاصیلی فعلی روایۃ ہو من جملۃ الترجمۃ الماضیۃ وعلی الاول ہو بمنزلۃ الفصل من الباب کنظائرہ حضرت شاہ صاحب ارشاد فرماتے ہیں فمناسبۃ حدیث الباب بترجمۃ الباب السابق باعتبار ان قولہ علیک بالصعید فانہ یکفیک کما انہ عام بالنسبۃ الی انواع الصعید کذلک لہ عموم بالنسبۃ الی کیفیۃ التیمم فیحتمل ان یکون بضربۃ او ضربتین فتامل۔ وعندی ان ترک الترجمۃ ہٰہنا من باب التشحیذ للاذہان والمناسب للمقام ان یترجم بقولہ باب الجنب اذ لم یجد ماءً تیمم وصلی وہذا خال عن التکلف ۱۲

الی ھٰہنا تمت ابواب الطہارۃ بعون اللہ وتوفیقہ ویتلوہ المجلد الثانی من کتاب الصلوٰۃ ان شاء اللہ تعالیٰ

# فہرس




ملنے کا پتہ

مولانا اختر اسلام صاحب. جامعہ قاسمیہ. مدرسہ شاہی. مراد آباد. یو.پی